Sammlung Göschen

Indische Religionsgeschichte

von

Prof. Dr. Edmund Hardy

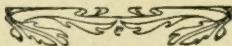
Sammlung Göschen.

Unser heutiges Wissen
in kurzen, klaren,
allgemeinverständlichen
Einzeldarstellungen.

Jede Nummer in elegantem Leinwandband **80 Pf.**

G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, Leipzig.

Zweck und Ziel der „Sammlung Göschen" ist, in Einzeldarstellungen eine klare, leichtverständliche und übersichtliche Einführung in sämtliche Gebiete der Wissenschaft und Technik zu geben; in engem Rahmen, auf streng wissenschaftlicher Grundlage und unter Berücksichtigung des neusten Standes der Forschung bearbeitet, soll jedes Bändchen zuverlässige Belehrung bieten. Jedes einzelne Gebiet ist in sich geschlossen dargestellt, aber dennoch stehen alle Bändchen in innerem Zusammenhange miteinander, so daß das Ganze, wenn es vollendet vorliegt, eine einheitliche, systematische Darstellung unseres gesamten Wissens bilden dürfte.



Verzeichnis der bis jetzt erschienenen Bände.

Buddha von Professor Dr. Edmund Hardy in Bonn. Nr. 174.
— s. auch: Religionsgeschichte, Indische.
Burgenkunde, Abriß der, von Hofrat Dr. Otto Piper in München. Mit 29 Abbild. Nr. 119.
Chemie, Allgemeine und physikalische, von Dr. Max Rudolphi, Doz. a. d. Techn. Hochschule in Darmstadt. Mit 22 Figuren. Nr. 71.
— **Anorganische,** von Dr. Jos. Klein in Waldhof. Nr. 37.
— **Organische,** von Dr. Jos. Klein in Waldhof. Nr. 38.
Cid, Der. Geschichte des Don Ruy Diaz, Grafen von Bivar. Von J. G. Herder. Hrsg. und erläutert von Prof. Dr. E. Naumann in Berlin. Nr. 36.
Dampfkessel, Die. Kurzgefaßtes Lehrbuch mit Beispielen für das Selbststudium u. d. praktischen Gebrauch von Friedrich Barth, Oberingenieur in Nürnberg. Mit 67 Figuren. Nr. 9.
Dampfmaschine, Die. Kurzgefaßtes Lehrbuch m. Beispielen für das Selbststudium und den prakt. Gebrauch von Friedrich Barth, Oberingenieur in Nürnberg. Mit 48 Figuren. Nr. 8.
Dichtungen a. mittelhochdeutscher Frühzeit. In Auswahl m. Einltg. u. Wörterb. herausgegeb. v. Dr. Herm. Jantzen in Breslau. Nr. 137.
Dietrichepen. Kudrun u. Dietrichepen. Mit Einleitung und Wörterbuch von Dr. O. L. Jiriczek, Professor an der Universität Münster. Nr. 10.
Differentialrechnung von Dr. Frdr. Junker, Prof. am Realgymn. u. a. d. Realanst. in Ulm. Mit 68 Fig. Nr. 87.
— Repetitorium u. Aufgabensammlung z. Differentialrechnung von Dr. Frdr. Junker, Prof. am Realgymnasium und an der Realanstalt in Ulm. Mit 42 Figuren. Nr. 146.
Eddalieder mit Grammatik, Übersetzung und Erläuterungen von Dr. Wilhelm Ranisch, Gymnasial-Oberlehrer in Osnabrück. Nr. 171.
Eisenhüttenkunde von A. Krauß, dipl. Hütteningen. I. Teil: Das Roheisen. Mit 17 Fig. u. 4 Tafeln. Nr. 152.
Eisenhüttenkunde II. Teil: Das Schmiedeisen. M. 25 Fg. u. 5 Taf. Nr. 153.
Elektrizität. Theoret. Physik III. Teil: Elektrizität u. Magnetismus. Von Dr. Gust. Jäger, Professor a. d. Univers. Wien. Mit 33 Abbildgn. Nr. 78.
Erdmagnetismus, Erdstrom, Polarlicht von Dr. A. Nippoldt jr., Mitgl. des Kgl. Preuß. Meteorolog. Inst. zu Potsdam. Mit 14 Abbild. und 3 Tafeln. Nr. 175.
Ethik von Dr. Thomas Achelis in Bremen. Nr. 90.
Europa. Länderkunde von Europa v. Dr. Franz Heiderich, Prof. am Francisco-Josephinum in Mödling. Mit 14 Textkärtchen u. Diagrammen u. ein. Karte der Alpeneinteilung. Nr. 62.
Fernsprechwesen, Das, von Dr. Ludwig Rellstab in Berlin. Mit 47 Figuren und 1 Tafel. Nr. 155.
Filzfabrikation. Textil-Industrie II: Weberei, Wirkerei, Posamentiererei, Spitzen- und Gardinenfabrikation und Filzfabrikation von Prof. Max Gürtler, Direktor der Königl. Techn. Zentralstelle für Textil-Industrie zu Berlin. Mit 27 Fig. Nr. 185.
Finanzwissenschaft v. Geh. Reg.-Rat Dr. R. van der Borght in Friedenau-Berlin. Nr. 148.
Fischart, Johann. Hans Sachs u. Joh. Fischart nebst e. Anh.: Brant u. Hutten. Ausgewählt u. erläut. von Professor Dr. Jul. Sahr. Nr. 24.
Fischerei und Fischzucht v. Dr. Karl Eckstein, Prof. an der Forstakademie Eberswalde, Abteilungsdirigent bei der Hauptstation des forstlichen Versuchswesens. Nr. 159.
Formelsammlung, Mathemat., u. Repetitorium d. Mathematik, enth. die wichtigsten Formeln und Lehrsätze d. Arithmetik, Algebra, algebraischen Analysis, ebenen Geometrie, Stereometrie, ebenen u. sphärischen Trigonometrie, math. Geographie, analyt. Geometrie d. Ebene u. d. Raumes, d. Different.- u. Integralrechn. v. O. Th. Bürklen, Prof. am kgl. Realgymn. in Schw.-Gmünd. Mit 18 Fig. Nr. 51.

Formelsammlung, Physikalische, von G. Mahler, Prof. am Gymnasium in Ulm. Nr. 136.

Forstwissenschaft von Dr. Ad. Schwappach, Professor an der Forstakademie Eberswalde, Abteilungsdirigent bei der Hauptstation des forstlichen Versuchswesens. Nr. 106.

Fremdwort, Das, im Deutschen von Dr. Rudolf Kleinpaul in Leipzig. Nr. 55.

Gardinenfabrikation. Textil-Industrie II: Weberei, Wirkerei, Posamentiererei, Spitzen- und Gardinenfabrikation und Filzfabrikation von Prof. Max Gürtler, Direktor der Königl. Technischen Zentralstelle für Textil-Industrie zu Berlin. Mit 27 Figuren. Nr. 185.

Geodäsie von Dr. C. Reinhertz, Professor an der Technischen Hochschule Hannover. Mit 66 Abbild. Nr. 102.

Geographie, Astronomische, von Dr. Siegm. Günther, Professor a. d. Technischen Hochschule in München. Mit 52 Abbildungen. Nr. 92.

— **Physische,** von Dr. Siegm. Günther, Professor an der Königl. Technischen Hochschule in München. Mit 32 Abbildungen. Nr. 26.

— siehe auch: Landeskunde. — Länderkunde.

Geologie v. Professor Dr. Eberh. Fraas in Stuttgart. Mit 16 Abbild. und 4 Tafeln mit über 50 Figuren. Nr. 13.

Geometrie, Analytische, der Ebene v. Professor Dr. M. Simon in Straßburg. Mit 57 Figuren. Nr. 65.

— **Analytische, des Raumes** von Prof. Dr. M. Simon in Straßburg. Mit 28 Abbildungen. Nr. 89.

— **Darstellende,** v. Dr. Rob. Haußner, Prof. a. d. Techn. Hochschule Karlsruhe. I. Mit 100 Figuren. Nr. 142.

— **Ebene,** von G. Mahler, Professor am Gymnasium in Ulm. Mit 111 zweifarb. Fig. Nr. 41.

— **Projektive,** in synthet. Behandlung von Dr. Karl Doehlemann, Prof. an der Universität München. Mit 85 zum Teil zweifarb. Figuren. Nr. 72.

Geschichte, Bayerische, von Dr. Hans Ockel in Augsburg. Nr. 160.

— **Deutsche, im Mittelalter** (bis 1500) von Dr. F. Kurze, Oberl. am Kgl. Luisengymn. in Berlin. Nr. 33.

— **Französische,** von Dr. R. Sternfeld, Prof. a. d. Univers. Berlin. Nr. 85.

— **Griechische,** von Dr. Heinrich Swoboda, Professor an der deutschen Universität Prag. Nr. 49.

— **des alten Morgenlandes** von Dr. Fr. Hommel, Professor an der Universität München. Mit 6 Bildern und 1 Karte. Nr. 43.

— **Österreichische,** I: Von der Urzeit bis 1526 von Hofrat Dr. Franz von Krones, Professor an der Universität Graz. Nr. 104.

— — II: Von 1526 bis zur Gegenwart von Hofrat Dr. Franz von Krones, Prof. an der Univ. Graz. Nr. 105.

— **Römische,** neubearb. von Realgymnasialdirektor Dr. Julius Koch. Nr. 19.

— **Russische,** von Dr. Wilhelm Reeb, Oberlehrer am Ostergymnasium in Mainz. Nr. 4.

— **Sächsische,** von Prof. Otto Kaemmel, Rektor des Nikolaigymnasiums zu Leipzig. Nr. 100.

— **Schweizerische,** von Dr. K. Dändliker, Professor an der Universität Zürich. Nr. 188.

— **der Malerei** siehe: Malerei.

— **der Musik** siehe: Musik.

— **der Pädagogik** siehe: Pädagogik.

— **der deutschen Sprache** siehe: Grammatik, Deutsche.

Gesundheitslehre. Der menschliche Körper, sein Bau und seine Tätigkeiten, von E. Rebmann, Oberrealschuldirektor in Freiburg i. B. Mit Gesundheitslehre von Dr. med. H. Seiler. Mit 47 Abb. u. 1 Taf. Nr. 18.

Gletscherkunde von Dr. Fritz Machacek in Wien. Mit 5 Abbild. im Text und 11 Tafeln. Nr. 154.

Götter- und Heldensage, Griechische und römische, von Dr. Herm. Steuding, Professor am Kgl. Gymnasium in Wurzen. Nr. 27.

Götter- und Heldensage, siehe auch: Heldensage. — Mythologie.

Gottfried von Straßburg. Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach u. Gottfried von Straßburg. Auswahl aus dem höf. Epos mit Anmerkungen und Wörterbuch von Dr. K. Marold, Prof. am Kgl. Friedrichskollegium zu Königsberg i. Pr. Nr. 22.

Grammatik, Deutsche, und kurze Geschichte der deutschen Sprache von Schulrat Professor Dr. O. Lyon in Dresden. Nr. 20.

— **Griechische,** I: Formenlehre von Dr. Hans Meltzer, Professor a. d. Klostersch. zu Maulbronn. Nr. 117.

— — II: Bedeutungslehre und Syntax von Dr. Hans Meltzer, Professor an der Klosterschule zu Maulbronn. Nr. 118.

— **Lateinische.** Grundriß der lateinischen Sprachlehre von Professor Dr. W. Votsch in Magdeburg. Nr. 82.

— **Mittelhochdeutsche.** Der Nibelunge Nôt in Auswahl und mittelhochdeutsche Grammatik mit kurzem Wörterbuch von Dr. W. Golther, Professor an der Universität Rostock. Nr. 1.

— **Russische,** von Dr. Erich Berneker, Professor an der Universität Prag. Nr. 66.

— — siehe auch: Russisches Gesprächsbuch, — Lesebuch.

Handelskorrespondenz, Deutsche, von Prof. Th. de Beaux, Oberlehrer an der Öffentlichen Handelslehranstalt und Lektor an der Handelshochschule zu Leipzig. Nr. 182.

— **Französische,** von Professor Th. de Beaux, Oberlehrer an der Öffentlichen Handelslehranstalt und Lektor an der Handelshochschule zu Leipzig. Nr. 183.

Harmonielehre von A. Halm. Mit vielen Notenbeilagen. Nr. 120.

Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach und Gottfried von Straßburg. Auswahl aus dem höfischen Epos mit Anmerkungen und Wörterbuch von Dr. K. Marold, Professor am Königlichen Friedrichskollegium zu Königsberg i. Pr. Nr. 22.

Hauptliteraturen, Die, d. Orients von Dr. M. Haberlandt, Privatdozent an der Universität Wien. I. II. Nr. 162. 163.

Heldensage, Die deutsche, von Dr. Otto Luitpold Jiriczek, Prof. an der Universität Münster. Nr. 32.

— siehe auch: Götter- und Heldensage. — Mythologie.

Herder, Der Cid. Geschichte des Don Ruy Diaz, Grafen von Bivar. Herausgegeben und erläutert von Professor Dr. Ernst Naumann in Berlin. Nr. 36.

Hutten. Hans Sachs und Johann Fischart nebst einem Anhang: Brant und Hutten. Ausgewählt u. erläut. von Prof. Dr. Jul. Sahr. Nr. 24.

Integralrechnung von Dr. Friedr. Junker, Professor am Realgymn. und an der Realanstalt in Ulm. Mit 89 Figuren. Nr. 88.

— Repetitorium und Aufgabensammlung zur Integralrechnung von Dr. Friedrich Junker, Professor am Realgymn. und an der Realanstalt in Ulm. Mit 50 Figuren. Nr. 147.

Kartenkunde, geschichtlich dargestellt von E. Gelcich, Direktor der k. k. Nautischen Schule in Lussinpiccolo und F. Sauter, Professor am Realgymnasium in Ulm, neu bearbeitet von Dr. Paul Dinse, Assistent der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin. Mit 70 Abbildungen. Nr. 30.

Kirchenlied. Martin Luther, Thom. Murner, und das Kirchenlied des 16. Jahrhunderts. Ausgewählt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Professor G. Berlit, Oberlehrer am Nikolaigymnasium zu Leipzig. Nr. 7.

Klimalehre von Professor Dr. W. Köppen, Meteorologe der Seewarte Hamburg. Mit 7 Tafeln und 2 Figuren. Nr. 114.

Kolonialgeschichte von Dr. Dietrich Schäfer, Professor der Geschichte an der Universität Berlin. Nr. 156.

Kompositionslehre. Musikalische Formenlehre von Stephan Krehl. I. II. Mit vielen Notenbeispielen. Nr. 149. 150.

Körper, der menschliche, sein Bau und seine Tätigkeiten, von E. Rebmann, Oberrealschuldirektor in Freiburg i. B. Mit Gesundheitslehre von Dr. med. H. Seiler. Mit 47 Abbildungen und 1 Tafel. Nr. 18.

Kudrun und Dietrichepen. Mit Einleitung und Wörterbuch von Dr. O. L. Jiriczek, Professor an der Universität Münster. Nr. 10.

— — siehe auch: Leben, Deutsches, im 12. Jahrhundert.

Kulturgeschichte, Deutsche, von Dr. Reinh. Günther. Nr. 56.

Künste, Die graphischen, von Carl Kampmann, Fachlehrer a. d. k. k. Graphischen Lehr- und Versuchsanstalt in Wien. Mit 3 Beilagen und 40 Abbildungen. Nr. 75.

Kurzschrift. Lehrbuch der Vereinfachten Deutschen Stenographie (Einigungs-System Stolze-Schrey) nebst Schlüssel, Lesestücken u. einem Anhang von Dr. Amsel, Oberlehrer des Kadettenhauses in Oranienstein. Nr. 86.

Länderkunde von Europa von Dr. Franz Heiderich, Professor am Francisco-Josephinum in Mödling. Mit 14 Textkärtchen und Diagrammen und einer Karte der Alpeneinteilung. Nr. 62.

Länderkunde der außereuropäischen Erdteile von Dr. Franz Heiderich, Professor am Francisco-Josephinum in Mödling. Mit 11 Textkärtchen und Profilen. Nr. 63.

Landeskunde des Königreichs Württemberg von Dr. Kurt Hassert, Professor der Geographie an der Handelshochschule in Köln. Mit 16 Vollbildern und 1 Karte. Nr. 157.

Leben, Deutsches, im 12. Jahrhundert. Kulturhistorische Erläuterungen zum Nibelungenlied und zur Kudrun. Von Professor Dr. Jul. Dieffenbacher in Freiburg i. B. Mit 1 Tafel und 30 Abbildungen. Nr. 93.

Lessings Emilia Galotti. Mit Einleitung und Anmerkungen von Oberlehrer Dr. Votsch. Nr. 2.

— **Fabeln,** nebst Abhandlungen mit dieser Dichtungsart verwandten Inhalts. Mit Einleitung von Karl Goedeke. Nr. 3.

— **Minna v. Barnhelm.** Mit Anm. von Dr. Tomaschek. Nr. 5.

— **Nathan der Weise.** Mit Anmerkungen von den Professoren Denzel und Kraz. Nr. 6.

Licht. Theoretische Physik II. Teil: Licht und Wärme. Von Dr. Gust. Jäger, Professor an der Universität Wien. Mit 47 Abbildungen. Nr. 77.

Literatur, Althochdeutsche, mit Grammatik, Übersetzung und Erläuterungen von Th. Schauffler, Professor am Realgymnasium in Ulm. Nr. 28.

Literaturdenkmale des 14. u. 15. Jahrhunderts. Ausgewählt und erläutert von Dr. Hermann Jantzen in Breslau. Nr. 181.

Literaturen, Die, des Orients. I. Teil: Die Literaturen Ostasiens und Indiens v. Dr. M. Haberlandt, Privatdozent an der Universität Wien. Nr. 162.

— — II. Teil: Die Literaturen der Perser, Semiten und Türken von Dr. M. Haberlandt, Privatdozent an der Universität Wien. Nr. 163.

Literaturgeschichte, Deutsche, von Dr. Max Koch, Professor an der Universität Breslau. Nr. 31.

Literaturgeschichte, Deutsche, der Klassikerzeit von Dr. Carl Weitbrecht, Professor a. d. Techn. Hochschule Stuttgart. Nr. 161.

— **Deutsche, des 19. Jahrhunderts** von Dr. Carl Weitbrecht, Professor a. d. Technisch. Hochschule Stuttgart. I. II. Nr. 134. 135.

— **Englische,** von Dr. Karl Weiser in Wien. Nr. 69.

— **Griechische,** mit Berücksichtigung der Geschichte der Wissenschaften von Dr. Alfred Gercke, Professor an der Universität Greifswald. Nr. 70.

— **Italienische,** von Dr. Karl Voßler, Professor a. d. Universität Heidelberg. Nr. 125.

— **Römische,** von Dr. Hermann Joachim in Hamburg. Nr. 52.

— **Russische,** von Dr. Georg Polonskij in München. Nr. 166.

— **Spanische,** von Dr. Rudolf Beer in Wien. I. II. Nr. 167. 168.

Logarithmen. Vierstellige Tafeln und Gegentafeln für logarithmisches und trigonometrisches Rechnen in zwei Farben zusammengestellt von Dr. Hermann Schubert, Professor an der Gelehrtenschule d. Johanneums in Hamburg. Nr. 81.

Logik. Psychologie und Logik zur Einführung in die Philosophie von Dr. Th. Elsenhans. Mit 13 Figuren. Nr. 14.

Luther, Martin, Thom. Murner und das Kirchenlied des 16. Jahrhunderts. Ausgewählt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Prof. G. Berlit, Oberlehrer am Nikolaigymnasium zu Leipzig. Nr. 7.

Magnetismus. Theoretische Physik III. Teil: Elektrizität und Magnetismus. Von Dr. Gustav Jäger, Professor an der Universität Wien. Mit 33 Abbild. Nr. 78.

Malerei, Geschichte der, I. II. III. IV. V. von Dr. Rich. Muther, Professor an der Universität Breslau. Nr. 107—111.

Mathematische Formelsammlung und Repetitorium der Mathematik von O. Th. Bürklen, Professor am Königl. Realgymnasium in Schwäb.-Gmünd. Mit 18 Fig. Nr. 51.

Mechanik. Theoret. Physik I. Teil: Mechanik und Akustik. Von Dr. Gustav Jäger, Prof. an der Univ. Wien. Mit 19 Abbild. Nr. 76.

Meereskunde, Physische, von Dr. Gerhard Schott, Abteilungsvorsteher an der Deutschen Seewarte in Hamburg. Mit 28 Abbild. im Text und 8 Tafeln. Nr. 112.

Meteorologie von Dr. W. Trabert, Dozent a. d. Universität u. Sekretär d. k. k. Zentralanstalt für Meteorologie in Wien. Mit 49 Abbildungen und 7 Tafeln. Nr. 54.

Mineralogie von Dr. R. Brauns, Professor an der Universität Gießen. Mit 130 Abbildungen. Nr. 29.

Minnesang und Spruchdichtung. Walther v. d. Vogelweide mit Auswahl aus Minnesang und Spruchdichtung. Mit Anmerkungen und einem Wörterbuch von Otto Güntter, Professor an der Oberrealschule und an der Techn. Hochschule in Stuttgart. Nr. 23.

Morphologie, Anatomie u. Physiologie der Pflanzen. Von Dr. W. Migula, Prof. a. d. Techn. Hochsch. Karlsruhe. Mit 50 Abbild. Nr. 141.

Murner, Thomas. Martin Luther, Thomas Murner und das Kirchenlied des 16. Jahrh. Ausgewählt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Prof. G. Berlit, Oberl. am Nikolaigymn. zu Leipzig. Nr. 7.

Musik, Geschichte der alten und mittelalterlichen, von Dr. A. Möhler. Mit zahlreichen Abbild. und Musikbeilagen. Nr. 121.

Musikalische Formenlehre (Kompositionslehre) v. Stephan Krehl. I. II. Mit vielen Notenbeispielen. Nr. 149. 150.

Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts von Dr. K. Grunsky in Stuttgart. I. II. Nr. 164. 165.

Fortsetzung auf der 8. Vorsatzseite!

Sammlung Göschen

Indische Religionsgeschichte

von

Prof. Dr. Edmund Hardy

Zweite, durchgesehene und verbesserte Auflage

Leipzig
G. J. Göschen'sche Verlagshandlung
1904

Literatur.

P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Zweite völlig neu gearbeitete Auflage. Band II, S. 4—149 (dieser Abschnitt ist von Dr. Edv. Lehmann in Kopenhagen verfaßt). Freiburg i. B. und Leipzig (Mohr). 1897.

A. Barth, The Religions of India. Authorised Translation by Rev. J. Wood. Third Edition. London (Trübner). 1890.

Ed. W. Hopkins, The Religions of India (Handbooks on the History of Religions edited by M. Jastrow, vol. I). Boston, U. S. A. and London (Ginn). 1895.

A. Hillebrandt, Vedische Mythologie. 3 Bände. Breslau (Koebner). 1891—1902.

Herm. Oldenberg, Buddha. Vierte Auflage. Berlin (Hertz). 1903.

Herm. Oldenberg, Die Religion des Veda. Berlin (Hertz). 1894.

Edm. Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken. Münster i. W. (Aschendorff). 1890.

Edm. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Münster i. W. (Aschendorff). 1893. — Die beiden zuletzt genannten Bände enthalten eine ausführliche Literaturübersicht über die betreffenden Religionsgebiete.

Leopold v. Schroeder, Indiens Litteratur und Cultur in historischer Entwicklung. Leipzig (Haessel). 1887.

Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Erster Band. Leipzig (Brockhaus). 1894—99.

Der jetzt unter Prof. Kielhorns Leitung erscheinende Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde (Straßburg, K. J. Trübner) enthält vorläufig nur die Vedische Mythologie (englisch) von A. Macdonell, den Atharvaveda (englisch) von M. Bloomfield, die Ritual-Literatur von A. Hillebrandt, Sāṃkhya und Yoga von R. Garbe und den Indischen Buddhismus (englisch) von H. Kern.

Spamersche Buchdruckerei, Leipzig.

Inhaltsverzeichnis.

Aussprache.

In indischen Wörtern ist

c, ch wie **tsch, tschh**
j, jh wie **dsch, dschh**
ś, ṣ wie **sh, sch**

zu sprechen.

Einleitung.

§ 1. Land und Leute.

Überall wo wir auf unserer Erde Menschen antreffen, besteht eine innere Verwandtschaft zwischen Land und Volk. Denn nur in allmählicher Anpassung an die gegebenen Naturbedingungen ist jedes Volk zu dem geworden, was es ist. Indien, das andere Anforderungen an die Anpassungsfähigkeit des Menschen stellt, als irgend eines der uns näher bekannten Länder, wird darum auch, wie zu erwarten, von einem für uns andersartigen Volke oder richtiger von vielen verschiedenartigen Völkern bewohnt sein. Mit dem Volke wieder stimmt seine Religion überein. Sogar in Fällen, wo eine Religion nicht von Anfang an einem bestimmten Land und Volk angepaßt war, hat ihr doch immer das Volkstum eine besondere Färbung gegeben. Für Indien haben wir hierin um so weniger eine Ausnahmestellung anzunehmen, als der einzigen Religion mit größerer Anpassungsfähigkeit, die es aus seinem Schoße geboren, dem Buddhismus gegenüber das indische Volkstum sich überlegen zeigte.

Den Schauplatz der älteren und eigentlich indischen Religionsgeschichte haben wir im Stromgebiet nördlich vom Vindhya-Gebirge zu suchen. Zuerst am Indus und später am Ganges und hier bald mehr

westlich, bald mehr östlich lagen die Stätten, wo das religiöse Leben seine mächtigsten Triebe gezeitigt und jenes pantheistische Gepräge erhalten hat, das alle Wandlungen überdauernd sein unverwischbares Merkmal geblieben ist.

Den Indus entlang breiteten sich die Arier, wie sie sich nannten, d. i. die Edeln, in südöstlicher Richtung aus. Sprachlich den Vorfahren der nachmaligen Iranier (Perser) näher stehend als andern Gliedern der indogermanischen Sprachfamilie*), waren sie auch im Glauben und Kultus mit jenen enger verbunden als mit den Vorfahren der Griechen und Germanen. Auch der indischen Religionsgeschichte fehlt also der Hintergrund nicht, auf den die Vergleichung von Namen und Beiwörtern höherer Wesen (Mithra — Mitra; Yima — Yama; ahura — asura „Herr"; mazdā — medhas „weise") oder von Bezeichnungen für Kulthandlungen (Haoma — Soma; yasna — yajña = Opfer) in den ältesten hier in Betracht kommenden Religionsurkunden ein mehr oder minder farbenprächtiges Bild gemeinsam durchlebter Religionszeiten hinzubreiten vermag. Nur gewinnen wir eben nicht viel davon für die Kenntnis der eigentlich indischen Religionsgeschichte. —

Während einzelne arische Stämme sich am Kabulfluß im Nordwesten ansiedelten, kamen andere bis zum Satlaj im Südosten. Nachmals wurden die überschüssigen Elemente der Bevölkerung noch weiter ostwärts nach den Yamunā- (Jamna-) und Gangesströmen fortgeschoben.

In der Gegend, wo ihre ersten Ansiedelungen waren, wechseln Gebirgstäler mit wilden Schluchten.

*) Vgl. Sammlung Göschen Nro. 59: Indogermanische Sprachwissenschaft, Seite 9.

Südlich davon breitet sich die Indusebene aus, und in diesen Niederungen seitwärts von den Ufern des gewaltigen Stromes bauten sich jene Stämme an, deren Leben und Treiben wir aus einem Schatze heiliger Dichtung, Rigveda genannt, kennen. Die Viehzucht gewährte Nahrung; sie war Wohlstand und Besitz. Um sie schlang man denn auch jene Gedanken und Sorgen, die die sichtbare Welt durchbrechen und eine unsichtbare in den Dienst des Menschen stellen. Ackerbau war vorhanden, aber sein Erträgnis, hauptsächlich Gerste, half mehr den Durst als den Hunger stillen. Einfache Gewerbe lieferten die gewöhnlichen Gebrauchsgegenstände. Feinere Waren, vornehmlich Schmucksachen erstand man von den das Land durchziehenden (semitischen?) Händlern. In den Künsten, die der Verschönerung des Lebens dienen, war man über unbedeutende Anfänge, z. B. den Holzbau nicht hinausgekommen. Dagegen fand die Sternkunde Pflege, auch die Heilkunde regte sich. Von der Schrift wußte man noch nichts. Dafür erfreute sich die (gebundene) Rede großer Beliebtheit, war aber meist erwerbsmäßiger Betrieb zu Zauber- und Kultuszwecken.

In der (patriarchalisch gestalteten) Familie vererbte sich Sitte und Recht, Brauch, Übung und Kultus. Jede Hausgenossenschaft war gleichzeitig ein Verband von Religionsgenossen. Demnach wäre es verkehrt, eine einheitliche Religion an den Ausgang der Entwicklung zu stellen. Alles weist im Gegenteil darauf hin, daß an verschiedenen Punkten durch das Eingreifen von teilweise noch namhaft zu machenden Umständen eine annähernde Übereinstimmung innerhalb verschiedener Gruppen und dieser untereinander herbeigeführt wurde.

In Familien, Geschlechtern und Stämmen gegliedert erscheinen die Arier bei ihrem Eintritt in die Geschichte. Ihre Einigkeit war durch die bei rasch anwachsender Bevölkerung und gesteigerten Ansprüchen ans Leben unausbleiblichen Streitigkeiten längst keine feste mehr, und von außen her drohten Gefahren durch die schwarzen nichtarischen Bewohner des Landes, die nicht gutwillig aus ihren Sitzen weichen mochten. Auf keinen Fall fehlte es an Kämpfen, die die Tatkraft des Volkes in Spannung hielten. Da auch die Naturverhältnisse günstig und die Standesunterschiede (Arbeiter, kriegerischer Adel und zauber- oder opferkundige Priesterschaft) gemäßigt waren, so konnten die Indus-Arier sich in gesunder Frische des Daseins freuen und düstere Zukunftsbilder sorglos aus dem Sinne schlagen.

Als dann die Arier, angelockt durch die Schönheit und den Reichtum des Landes, noch mehr aber durch Überbevölkerung dazu getrieben, sich am Ganges ansammelten, setzten sie bereits der Vermischung mit den nichtarischen Stämmen keinen sehr großen Widerstand mehr entgegen. Auch in den äußeren Lebensbedingungen trat mit der Zeit ein Wandel ein, indem der Ackerbau bevorzugt wurde, dagegen das Kriegshandwerk nur noch in der Erinnerung an die Großtaten der Vorzeit (im Epos) und in (meist unbedeutenden) Fehden benachbarter Fürsten fortlebte. Unterdessen nahm das Verbreitungsgebiet der Arier im Osten wie im Westen immer mehr zu, so daß sich dadurch allein manche Abweichungen der östlichen von der westlichen Kultur herausstellen mußten. Der Unterschied im Klima trug, wie natürlich, das Seinige dazu bei. Im einzelnen haben außerdem am Ganges wie am Indus hemmende und fördernde Umstände stark eingegriffen

und die einen rascher, die andern langsamer, die einen in dieser, die andern in jener Richtung ihre Kräfte entfalten lassen. Man denke nur an den Einfluß der Stadt im Gegensatz zum Dorfe und an die vielen fruchtbaren Keime, welche Gewerbe und Handel der Kultur zuführen! — Gewisse gemeinsame Züge haften gleichwohl der von den arischen Indern verrichteten Kulturarbeit an, und es wird genügen, an die Kennzeichen derselben zu erinnern, jene nicht mitgerechnet, die schon im Begriff des Orientalischen enthalten sind. Und echte Orientalen sind die Inder stets gewesen, wie denn auch ihre Könige von ehedem, so klein sie waren, verglichen mit den Großkönigen der Folgezeit, bereits Harems unterhielten und sich gegenseitig, was die verschwenderische Pracht der Hofhaltung betrifft, zu überbieten suchten.

Vor allem überrascht uns der Gegensatz, der in der Schätzung imaginärer Werte auf der einen und der reellen und erst recht der materiellen auf der andern Seite zum Ausdruck kommt. Die Inder, die Erfinder so vieler Märchen und Fabeln, lieben es, in einer Scheinwelt zu leben, und die wirkliche existiert zeitweilig für sie nicht. Doch verzichten sie damit auf die Welt der Tatsachen nicht, und sie, die sich ein Recht geschaffen, die die Sprache streng analysiert und in der Mathematik und Technik es erstaunlich weit gebracht haben, sollten gegen den Vorwurf weltfremden Wesens und eitler Träumerei geschützt sein. Sodann, um rein auf geistigem Gebiete zu bleiben, was stößt sich mehr ab als die gläubige Gesinnung, die die Wunder ganz begreiflich findet, und die Grübelei in Sachen des Glaubens, die im Zweifel oder in der Verneinung endigt? Und die Vernunft, die grübelt, oder

der Verstand, der zergliedert, ja auch die Phantasie, die dichtet und im Epos und Drama Gestalten schafft mit Fleisch und Blut, ziehen nach demselben Gesetz, daß Gegensätze sich berühren, religiöse Symbole an, gleich als gelte es, durch das Dunkel das Licht zu erklären. So scheinen die großen Gegensätze, die über Klima und Bodenbeschaffenheit, Flora und Fauna Indiens ausgebreitet sind, im Wesen und Charakter seiner Bewohner sich unmittelbar abzuspiegeln.

§2. Die Hauptepochen der indischen Religionsgeschichte.

Solange nicht Persönlichkeiten die führende Rolle in der religiösen Bewegung übernehmen, haben wir keinen Anlaß, zwischen entwicklungsgeschichtlichen Vorgängen als solchen und jenen Ereignissen zu unterscheiden, wie sie durch das Auftreten eines Religionsstifters oder Reformators bedingt sind. Daher kann die indische Religionsgeschichte der Entwicklungsstufen viele umfassen und doch nur wenige epochemachende Abschnitte haben. Denn erst von einem bestimmten Zeitpunkt an, vermutlich im 6. Jahrh. v. Chr., nachdem schon vielmals in zahlreichen Generationen manche absterbende Wurzel religiösen Glaubens durch eine neue ersetzt worden war, erhoben sich in Indien Männer von reformatorischer Gesinnung und Tat. Nie aber machen bloße Vorgänge, so bedeutsam sie an sich sind, Epoche. Dazu gehört die mit klarem Bewußtsein ihres Wollens und Könnens ausgerüstete Persönlichkeit.

Auch in dem langen Zeitraum vor Buddha (nicht dem einzigen, aber dem hervorragendsten aller indischen Religions- und Sektenstifter) waren die religiösen Tatsachen keineswegs losgelöst vom persönlichen Tun und

Schaffen. Dennoch sind, selbst wo Namen genannt werden, diese kaum verwertbar. Es kam überdies der einzelne stets nur zur Geltung mit vielen, so daß wir im besten Falle eine der Einzelpersönlichkeit gleichwertige Körperschaft (Priesterstand, Theologenschule) übrig behalten. Umgekehrt haben jene, die den Strom des religiösen Denkens und Tuns in ein neues Bett zu lenken versuchten, sich damit zufrieden geben müssen, den Dissidenten die Freiheit zu erwirken, nach ihrer Façon selig zu werden; der Strom aber flutete weiter nach innewohnendem Gesetze.

Auf diese Weise haben die Epochen, in die wir die indische Religionsgeschichte glauben einteilen zu sollen, für sie als Ganzes genommen nur eine untergeordnete Bedeutung. Zudem ist die unten gegebene Einteilung ebenso anfechtbar wie jede andere, und darum sei kein Wort zu ihrer Empfehlung verloren. Was für sie spricht, wird ohnehin die folgende Darstellung dem Leser vor Augen führen. Hingegen scheint wenigstens ein Wort angebracht zu sein über das Alter der arisch-indischen Religion.

Da sind es vornehmlich gewisse Angaben über den Polarstern*) und das Frühlingsäquinoktium in den Plejaden, die uns zu nötigen scheinen, ins 3. Jahrtausend v. Chr. hinaufzusteigen, während die früheste Kalendereinrichtung (der Jahresanfang mit dem Wintersolstiz im Phālguna-Vollmond, d. i. Vollmond bei β Leonis) vielleicht gar ins 5. Jahrt. verweist. Würde also die indische Kultur in eine so frühe Zeit zurückreichen, so könnte auch die Religion nicht jünger sein. Wert für uns hat sie jedoch erst diesseits der Grenze,

*) Vgl. Sammlung Göschen Nro. 11: Astronomie. Seite 56.

die durch ihre erstmalige Fixierung in einer Überlieferung (Lied, Formel, Vorschrift u. s. w.) gebildet wird. Jenseits dieser Grenze verlieren wir uns in die vorgeschichtliche Zeit, aus der glücklicherweise sich manch teure Kunde in die geschichtliche Zeit hineingerettet hat. Aus solchen erstarrten Erinnerungen hat H. Jacobi auf das hohe Alter der indischen Kultur geschlossen, und niemand kann uns verbieten, einen ähnlichen Schluß auch im Hinblick auf die nicht wenigen religiösen Petrefakten zu machen, denen wir allenthalben in den indischen Religionsquellen begegnen. Denn es muß einmal Leben und Wirklichkeit gewesen sein, was später abgestorben oder zu einem bloßen Scheindasein herabgesunken ist.

In der ersten Epoche (von den ältesten Zeiten bis zum Auftreten Buddhas) werden unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich die religiösen Gebräuche auf sich lenken, sowohl jene, bei denen die Gewohnheit, als auch jene, bei denen die priesterliche Satzung vorwiegend ist. Da aber jeder Brauch der Ausdruck bestimmter Anschauungen, Befürchtungen und Wünsche ist, so haben wir gleichzeitig den inneren Zuständen Beachtung zu schenken, die den religiösen Gebräuchen zu Grunde liegen. Von der zweiten Epoche angefangen, gruppieren sich die religiösen Tatsachen teilweise um historisch merkwürdige Persönlichkeiten. Hier wird einmal die Persönlichkeit, sodann ihr Werk zu begreifen sein, und dafür ist des weiteren festzustellen, was sie mit dem Ideenkreis gemein hat, worin sie sich bewegt, und wie sie zu der achtunggebietenden Stellung gekommen ist, die ihr die Geschichte einräumt. Indes, da an ein Nebeneinander des Religionslebens und der sogen. Religionsstifter und Reformatoren nicht

zu denken ist, so kann die eine Seite, die hier mehr hervortritt, nur im engsten Anschluß an die andere betrachtet werden.

Übersicht.

A. Von den ältesten Zeiten bis zum 6. Jahrh. v. Chr. Die überlieferten Religionsformen und ihre allmähliche Zersetzung.

B. Vom 6. Jahrh. v. Chr. bis zum 6. Jahrh. n. Chr. Das Zeitalter der Reformbewegungen.

C. Vom 6. Jahrh. bis zum 16. Jahrh. Die brahmanische Gegenreform und das Sektentum.

D. Vom 16. Jahrh. bis zur Gegenwart. Die unitarischen Bestrebungen.

§ 3. Die Quellen.

Nachrichten über die Religionsverhältnisse Indiens waren seit dem Zuge Alexanders d. G. an den Indus (327—25 v. Chr.) der griechisch-römischen Bildungswelt zugeflossen. Die von Megasthenes, dem Gesandten Seleukos' (Nikator), eines der Diadochenfürsten, am Hofe des indischen Königs Candragupta (Sandrakottos) zu Pāṭaliputra (j. Patna) am Ganges um die Wende des 4. und 3. Jahrhs. v. Chr. verfaßten Berichte verbreiten sich auch über religiöse Anschauungen und Einrichtungen. Ferner hat Porphyr (3. Jahrh. n. Chr.), gestützt auf Angaben des Syrers Bardesanes (2. Jahrh. n. Chr.), einen Abschnitt über das indische Ascetentum in seine Schrift von der Enthaltung von Fleischnahrung eingeflochten. Als aber mit dem Ende des Römerreiches die Handelsbeziehungen sich lösten, die zwischen Indien und dem Westen unter-

halten worden waren, verlor sich zuletzt jede sichere Kunde über das Land und seine Bewohner. Erst die erweiterte Handelstätigkeit im Bunde mit der christlichen Missionsarbeit machte diesem Zustand ein Ende, und am Ausgang des 16. Jahrhs. drang die Nachricht von einer „Veda“ genannten religiösen Literatur der Inder nach Europa. Nochmals aber vergingen zwei Jahrhunderte, bis Handschriften des Veda in europäische Bibliotheken gelangten.

Der Veda (das Wort bedeutet s. v. a. „Wissen“) ist in den Augen der rechtgläubigen Inder, die ihr Urteil den (brahmanischen) Theologen unterordnen, eine Literatur von höchstem Ansehen in Glaubenssachen und hat überhaupt eine nachhaltigere Wirkung auf das Religionsleben Indiens ausgeübt, als dies bei einem andern heiligen Buch der Erde, vielleicht allein die Bibel ausgenommen, der Fall gewesen. Hingegen in seiner Eigenschaft als Quelle betrachtet, fordert er die Kritik in mehrfacher Hinsicht heraus. Schon der Umstand, daß wir es bei den Werken, die er umschließt, mit Kompilationen zu tun haben, nötigt zur Scheidung der älteren von den jüngeren Religionsformen, die hier ungesondert beisammenliegen. Die Tatsache ferner, daß im Veda priesterliche Hände mehr oder weniger frei geschaltet haben, erweckt den Verdacht, daß um des Zweckes willen Überlieferungen aus der Umgebung, in der sie ursprünglich standen, entfernt oder vollkommen unterdrückt worden sind. Künstliche, wennschon nicht künstlerisch vollendete Erzeugnisse sind aber auch selbst die Lieder des Rigveda, das Älteste aus dieser ganzen Literatur. Die eigentlich volkstümliche Religion ist sicherlich nicht in ungetrübter Gestalt aus ihnen zu erkennen. Doch können jüngere Literatur-

werke, die altertümliche Formen aufbewahrt haben und die tatsächlichen Religionsverhältnisse berücksichtigen, ohne sie dem Standesinteresse der Priester zu opfern, diesem Mangel einigermaßen abhelfen.

Chronologisch gehen im allgemeinen die Saṃhitās, d. i. die nach bestimmten (grammatischen) Regeln behandelten und zusammengestellten (metrischen) Texte den übrigen an diese sich anlehnenden Prosawerken, den Brāhmaṇas und Sūtras voraus. Indes mag die Brāhmaṇa-Periode des Rigveda den Saṃhitā-Perioden der drei anderen Veden (Sāma-, Yajur- und Atharvaveda) entsprechen. In der „Sammlung" des Rigveda selbst finden sich Lieder oder Liederreste vereinigt, die um ein Jahrtausend und mehr auseinanderliegen mögen. Die ältesten dürften schon aus dem 3. und die jüngsten noch aus dem 2. Jahrtausend stammen. Einzelne Brāhmaṇas (Schriften zur Erklärung der Opferbräuche) können älter sein als manche Rigveda-Lieder. Annähernd nehmen wir für die Brāhmaṇas, die älteren Upaniṣads (Schriften zur letzten Begreifung des Opfers und des Alls der Dinge) eingerechnet, die Zeit vom 2. auf das 1. Jahrtausend bis tief in dieses hinein an. Die Abfassung der Sūtras (Leitfäden von formelhafter Kürze zur Beschreibung der Opfer und verwandter Bräuche) fällt zeitlich mit der entstehenden Sektenbildung und teilweise mit den Anfängen der buddhistischen (und jinistischen) Literatur einerseits und der epischen anderseits zusammen. An die Stelle der allgemein üblichen Vererbung des Wissens durch das Gedächtnis ist erst spät der Gebrauch der Schrift getreten.

Während die älteste Urkunde der im brahmanisch-priesterlichen Geiste geformten Religion der Inder,

der Rigveda, noch der Drucklegung entgegensah, hatte B. H. Hodgson i. J. 1824 eine große Zahl von Manuskripten erworben, welche Religionsschriften der Buddhisten enthielten. Ungefähr um die gleiche Zeit fand G. Turnour solche Schriften auf der Insel Ceylon. Die Sprache der beiderseitigen Sammlungen war verschieden. Die Schriften, die Hodgson in Nepal (im Himalaya-Gebiet) entdeckte, sind in einem eigenartigen Sanskrit, scheinbar also in der Sprache der brahmanischen Religionsschriften geschrieben. Die ceylonesischen Schriften der Buddhisten hingegen, ebenso die später in Burma und Siam entdeckten bedienen sich einer (längst ausgestorbenen) indischen Volkssprache, die wir Pāli nennen. In der Pali-Sammlung steht das Mönchsrecht (Ordensdisziplin) an der Spitze. Der Name dafür ist Vinaya. Daran schließt sich an die Lehre, Dhamma genannt, selbst wieder zerlegt in Suttanta und Abhidhamma. Doch ist der Unterschied nicht strenge durchgeführt. Über die ganze Schriftmasse (Tipiṭaka oder Dreikorb) finden sich zerstreut die Erinnerungen an die Persönlichkeit, von der der Buddhismus den Namen erhalten. Werke, die einzelne Abschnitte aus dem Leben Buddhas im Zusammenhang behandeln, entstanden lange vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung, die Buddha-Epen jedoch gehören der weit jüngeren Sanskrit-Sammlung an. An der (heiligen oder kanonischen) Pali-Sammlung, die uns besser bekannt ist, haben jedenfalls viele Geschlechter gearbeitet vom 4. bis zum 2. vorchristlichen Jahrh. Um einige Jahrhunderte älter freilich ist das Kulturbild, das wir aus dieser Literatur gewinnen. Dasselbe stimmt im großen ganzen zu dem des Epos und berichtigt oder ergänzt das einseitig gefärbte Bild der brahmanischen

Schriften, nämlich der oben genannten Opfertexte (Śrauta- und Gṛhya-Sūtras) und der Rechtsbücher (Dharmasūtras) samt den in sprachlicher Hinsicht dem Epos am nächsten stehenden versifizierten Schriften über Recht und Sitte (Dharmaśāstras, z. B. Manu). Die Bedeutung der buddhistischen Religionsquellen greift somit über ihre unmittelbare Bestimmung hinaus.

Der mit dem Buddhismus gleichalterige, eher noch ein wenig ältere Jinismus verfügt ebenfalls über eine umfangreiche Literatur, Siddhānta d. i. „unumstößliche Lehre" genannt, die in einem dem Pāli verwandten Dialekte geschrieben ist. Auch hier beschränken sich die Angaben nicht auf die Gemeinschaft, der sie zunächst angehören. Insbesondere kontrollieren die buddhistische und jinistische Literatur sich wechselseitig. Hiervon abgesehen kommen für die Spezialgeschichte dieser beiden Sekten und anderer, die unten von Kap. II an besprochen werden, die Inschriften in Betracht, darunter Religionsedikte, Schenkungen, Weiheurkunden u. a. m. von der Zeit des Königs Aśoka an (Mitte des 3. Jahrhs. v. Chr.) bis tief in die Jahrhunderte n. Chr. hinein.

Reiches religionsgeschichtliches Material bergen auch die beiden großen Epen Mahābhārata und Rāmāyaṇa. Es treten hinzu die Grundschriften der sechs philosophischen Schulen, desgleichen die sehr umfangreichen Kommentare aller Art, ferner die Purāṇas, d. i. Legendenwerke sektiererischer Färbung, ebenso die Textbücher jüngerer Sekten, von denen wir an dieser Stelle nur den Ādi-Granth der Sikhs erwähnen wollen. Sogar die lyrische und dramatische Dichtung (von der Spruchdichtung nicht zu reden) gewährt oft einzigartige Einblicke in die Glaubenswelt

der Inder, in deren Märchen und Fabeln zugleich dem Religionsforscher eine nicht zu verachtende Fundgrube offen steht. Und immer noch treibt das religiöse Leben in Indien neue Blüten hervor bald in der Gestalt einer Reformbewegung, bald anders, und parallel damit tauchen neue literarische Versuche auf, die das Quellenmaterial ins Unbegrenzte vermehren.

Beobachter, die, wie einst Megasthenes, die Verhältnisse aus persönlicher Anschauung schildern, sind für Indien nicht erst in der Neuzeit erstanden. Im 7. Jahrh. n. Chr. hat der Chinese Hiuen-tsang und im 11. der arabisch schreibende Perser Al-Berūnī seine an Ort und Stelle gewonnenen Eindrücke aufgezeichnet. Um die Mitte des 17. Jahrh. hat ein mohammedanischer Freidenker aus der Sekte der Sufis tiefe Blicke in das indische Sektentum getan, wie uns das (anonym) unter dem Titel Dabistān („Sittenschule") erschienene Buch zu verstehen gibt. Schriften, worin die heute noch in einzelnen Gegenden Indiens herrschenden Volksreligionen auf Grund von Beobachtungen dargestellt und untersucht werden, besitzen wir von Lyall, Ibbetson, Grierson, Risley und Crooke.

I. Kapitel.

Die überlieferten Religionsformen und ihre allmähliche Zersetzung.

(Von den ältesten Zeiten bis zum 6. Jahrh. v. Chr.)

§ 4. Rückblick: die vorgeschichtliche Scheidung der Geister.

Die ältesten Nachrichten über die religiösen Gewohnheiten der arischen Inder weisen einen festen Bestand an Übungen und Überzeugungen auf, dagegen lassen sie nicht deutlich erkennen, wie sich dieselben auf die verschiedenen Stämme, Dorfschaften und Familien, auf hoch und niedrig verteilen. So viel aber steht fest, daß weder alle über den ganzen Vorrat von Begriffen verfügten, die in der Literatur zu belegen sind, noch daß sie mit allen Handlungen vertraut waren, die sich für uns als religiöse herausstellen, oder fähig und berufen, sie samt und sonders auszuüben. Eine Grenzlinie zwischen Volks- und Priesterreligion wird ebensowenig in den Quellen gezogen. Beide Religionsarten berühren und durchdringen sich in mannigfacher Weise. Sie mischen ihr Wasser, aber immer nur für eine Zeitlang, wie ein Fluß, der in einen See mündend beim Austritt wieder seine frühere Farbe zeigt. Für uns hat es dann leicht den Anschein, als ob die Priesterreligion der mächtigere Faktor gewesen sei, da ihre Vertreter allein uns über die Religion Auskunft erteilen. Zum Glücke *müssen* wir aber die Dinge nicht einfach so ansehen, wie unsere Berichterstatter am Indus und Ganges sie angesehen haben, die außer dem eigenen Gesichtskreis keinen anderen kannten oder absichtlich nichts von einem anderen wissen wollten.

Anfangs war in Wirklichkeit der Unterschied der Priesterreligion von der Volksreligion mehr äußerlich als innerlich. Er lief darauf hinaus, daß in ersterer die Geister mit unvergänglichem Leben (Götter) von denen mit unbestimmter Fortdauer des Lebens abgesondert wurden und den Vorrang im Kultus erhielten. Das Volk in Masse, für das die „Götter" zu vornehm waren, überließ sie den Priestern und ihren Gönnern, während es selbst sich um so treuer an seinesgleichen anschloß, an Wesen von niedererem Rang und gewöhnlichem Aussehen. Allein der Boden, aus dem diese Berufenen und jene Auserwählten ihre Lebenssäfte sogen, war der nämliche für beide Teile: der Seelen- und Geisterglaube und sein praktisches Gegenstück, der Seelen- und Geisterdienst nebst Zauber und Geisterbeschwörung.

Eine der frühesten Wahrnehmungen, die der Mensch machen mußte, war, daß ihm das Verderben nahen kann, auch ohne daß er seinen Schädiger zu sehen und zu fühlen bekommt. Zu dieser Wahrnehmung gesellte sich der dem ersten Nachdenken über den Tod abgerungene Glaube, es bei jedem Angriff auf Leben, Gesundheit und Besitzstand mit ähnlichen oder den nämlichen Wesen zu tun zu haben, die im Augenblick des Todes ihren Aufenthaltsort, den Leib zu verlassen genötigt werden. Die Abwehr von schadenstiftenden Geistern ist es daher, worauf der primitive Mensch von selbst verfallen muß.

Wie die Angriffe der Geister auf den Menschen ein launenhaftes Gesicht tragen, so sind auch die Handlungen, die ihn schützen sollen, durchaus launischer Art. Darin wenigstens besteht kein Mißverhältnis. Ein Mißverhältnis liegt aber wohl in der Ungleichartigkeit von Mittel und Zweck, denn der Krankheitsgeist z. B.

ist anderer Art, als ein wildes Tier, bei dessen Erlegung die geschickte Handhabung der Keule sich erfolgreich zeigt. Handlungen ohne eigentliche Zweckmäßigkeit scheinen gleichwohl mehr als zufällig zu sein, wenn sie durch irgend eine Ähnlichkeit mit dem Gewollten in Beziehung gebracht werden, und auf solchen Ähnlichkeiten beruht das ganze Heer von Abwehrhandlungen.

Je nach der Auffassung des Handelnden können aus dem gleichen Anlaß verschiedenartige Handlungen angewendet werden. Indem jedoch einzelne aus ihnen Erfolg haben, während bei andern der Erfolg ausbleibt, vollzieht sich eine natürliche Auslese in der Weise, daß die einen begünstigt und schließlich allein im Gebrauche festgehalten werden. In der Folgezeit ist die gewohnheitsmäßige Vorliebe bestimmter Gemeinden, Familien, Berufsarten usw. entscheidend.

Nachdem der Mensch an seinem Dasein mit einem gewissen Genuß zu haften angefangen und die Vorteile im Eintreffen wie umgekehrt die Nachteile im Ausbleiben des Regens u. dgl. gegeneinander abzuschätzen gelernt hat, fesselt ihn die Sicherung ebendieser Vorteile und darum auch die Pflege derjenigen Geister, in deren Macht es liegt, sie zu gewähren oder zu verweigern. Die Scheidung der Geister in Schädiger und Verwahrer von Gütern kann indes keine plötzliche und unvermittelte sein. Ein Schädiger ist vielmehr auch, wer andere am Mitgenuß eines Gutes verhindert, und das Mittel, sich trotzdem dasselbe zu verschaffen, muß daher das nämliche sein, wie im Falle offener Befeindung. Nur wo die Übermacht so groß ist, daß er nicht hoffen kann, gegen sie aufzukommen, sieht sich der Mensch genötigt, es auf anderem Wege zu versuchen und die

Geister, die nach wie vor gefürchtet bleiben, sich geneigt zu machen. Aus der Gewohnheit, gegen eine gewisse Klasse von Geistern fast nur noch die Pflege zu gebrauchen, entspringt die abweichende Beurteilung derselben, die in dem Gegensatz übelwollender und wohlwollender Wesen sich ausprägt. Gunstbezeigungen aber sind übermächtigen Wesen nicht abzutrotzen, hingegen ist ihr Wille den Eindrücken einer Gabe und Schmeichelrede zugänglich. Opfer und Gebet sind nun auch innerlich vom Zauberakt und Spruch geschieden.

§ 5. **Die altindischen Seelenkultformen.**

Für die Formen des religiösen Glaubens und Brauches gibt es nur eine Erklärung: das Herkommen. Wie der Vater, so der Sohn. Aber es geht keineswegs das väterliche Erbe unverändert durch des Sohnes Hände. Einmal stößt das feiner gewordene Gefühlsleben, das Mitgefühl und das sittliche Gefühl überhaupt die ihm widerstrebenden Formen von sich. So war der Brauch, einem Bau dadurch Festigkeit zu verleihen, daß Menschenblut dem Ton beigemischt und ein Teil einer Menschenleiche (der Schädel) ins Fundament eingefügt wird, schon außer Übung gekommen zur Zeit seiner erstmaligen Erwähnung im „Brāhmaṇa der hundert Pfade“. Nur die stellvertretenden Bräuche harmloser Natur haben sich zu erhalten vermocht. Auch in den Vorstellungen selbst vollzieht sich ein Wandel. Altes geht unter, weil es nicht mehr verstanden wird, und Neues taucht auf. Der Glaube, daß das Jenseits die nächste Hülle des Diesseits sei, das Grab in der Erdtiefe also der Wohnort der abgeschiedenen Seelen (nicht der Bösen zur Strafe), ein Glaube, den die arischen Inder einst vollkommen natürlich fanden, hat in der uns zugäng-

lichen Periode bereits seine Lebenskraft verloren. In lichter Himmelsregion wohnen die „Väter“ zusammen mit Yama, dem Totengott. Ferner hat immer auch der Übergang zu einer anderen Wirtschaftsart, z. B. vom Hirtenleben zum Ackerbau, religiöse Veränderungen zur Folge. Die Verehrung der Herdentiere tritt zurück oder ihr Inhalt wird zum Symbol, während später noch manches, wie die Unverletzlichkeit der Kuh bei den Indern, die Tiergestalt vieler ihrer Götter, an die abgetane Hirtenreligion erinnern mag. Endlich hat das Hinausstreben des Individuums über seine Umgebung Veränderungen nach sich gezogen. Wenn das Denken sich regt, und man anfängt zu fragen, zu grübeln, zu zweifeln, zu verneinen oder zu verbessern, geraten die hergebrachten Formen ins Wanken.

Am festesten wurzeln wie überall auch in Indien die Seelenkultformen. Die Sitte steht unter ihrem Einfluß: Mildtätigkeit und Totendienst gehen Hand in Hand. In das Erbrecht werfen sie ihre Schatten: wer die Totengebräuche verrichtet, gilt als Erbe; und der Wunsch, einen Sohn zu erlangen, der seinem Vater durch pünktlichen Vollzug der dem Toten schuldigen Opfer die Himmelspforte öffnet, kommt der Eheschließung hilfreich entgegen. Auf die Kunsttätigkeit haben sie mächtig eingewirkt: die ersten religiösen Bauten in Indien sind Grabtempel gewesen. Sogar die Spekulation des Geistes geht nicht leer dabei aus: die Frage nach dem Jenseits des Grabes verschlingt sich mit der nach dem letzten Grund aller Dinge.

In der Praxis werden sich diese Formen sehr verschieden gestaltet haben, einfacher bei einfachen Leuten und vornehmer bei den Vornehmen. Der Zufall wollte es, daß die vornehmen Formen, die offenbar auch mehr

von sich reden machten als die anderen, fast allein überliefert sind. Aber ob der eine mehr, der andere weniger Umstände mit seinen Toten machte, darin stehen sich alle gleich, daß ihr Handeln von der Furcht eingegeben ist, es möge der Verstorbene zurückkehren und den Hinterbliebenen Schaden zufügen. Die Pietät zieht erst spät in diesen Kultus ein und vermag doch nicht die Furcht aus ihrer Stelle zu verdrängen. Die Toten bleiben unheimlich. Zeugnis dafür legen die Bräuche selbst ab, denn sie sind durch und durch versetzt mit Zauber; immer der deutlichste Beweis für den Glauben, daß etwas nicht mit rechten Dingen zugeht. Man vermied es, die Leichenträger anzublicken oder nach der Leichenstätte umzuschauen. Man verwischte die Fußspuren auf dem Wege zur Bestattung oder versperrte der Seele den Weg durch Wasser, das man ausgoß, durch ein Feuer, das man anzündete, oder einen Stein, der einen Berg vorstellte u. dgl. Um die von der Berührung mit dem Toten herrührenden schädlichen Keime zu entfernen, half man sich mit Abwaschungen und verbrannte die Gegenstände, an denen die Seele haften konnte, oder befächelte den Toten, damit ja nichts von ihm an den Lebenden hängen blieb. Man machte Musik, sang und tanzte, um die Seele zu verscheuchen. Und der Kultus selbst, die Sättigung und Befriedigung der Seelen durch Totenopfer, Mahlzeiten, Mitgaben usw. verrät den Wunsch, sie abzufinden. Der Spruch, mit dem sie dünnes Zeug zur Bekleidung bekommen: „Hier habt ihr, Väter, ein Kleid, zieht kein anderes als dieses an!“ ist bezeichnend genug.

Zwei Stufen müssen im indischen Seelenkult unterschieden werden: der Totenkult und der Ahnenkult (ein gesteigerter Totenkult).

Als Bestattungsweise wird in der offiziellen Religion die Verbrennung genannt, neben welcher die Beerdigung, wahrscheinlich die ältere Form, und das Aussetzen der Leiche kaum in Betracht kommen. Sie ist das „Totensakrament", und wird als ein Opfer betrachtet, indem das Feuer den Toten (hier die Opfergabe!) „gar" macht für den Himmel. Denn der Vergeltungsgedanke, der auch einen jenseitigen Strafort fordert, meldet sich erst leise an, und das Schicksal der Frommen war schon lange entschieden, bevor man sich über das der Unfrommen Sorge machte.

Eine Zeitlang hält sich die Seele noch in der Nähe der Verwandten auf. So lange nämlich, als noch nicht sämtliche Gebräuche vollzogen sind. Die Vorschrift verordnete je nach der Zeit (Unreinheitsperiode, die in diesem Falle 10 Tage dauerte, oder nach Verlauf derselben) verschiedene Spenden für den Toten, woran die Priester teilhaben — lauter volkstümliche Gewohnheiten, wenn auch die Regelung derselben nach anderen als volkstümlichen Maßen geschah. Ein Jahr hindurch wiederholen sich diese Feiern, bis die Aufnahme des Toten unter die „Väter" oder Ahnen (Manen) den engeren Totenkult beschloß. Die weiblichen Verstorbenen rückten entsprechend in den Kreis der „Mütter" auf. Daß diese Ordnung, bei der, wie man sieht, die Seitenverwandten und alle in jüngeren Jahren verstorbenen Nachkommen des ältesten Sohnes, des legitimen Vollstreckers der Totenriten, zu kurz kamen, in die Wirklichkeit übersetzt worden sei, haben wir keine Ursache zu bezweifeln. Immerhin durchbrach oft die stärkere Sitte, auch wohl die Not auf der einen und die Großmannssucht auf der anderen Seite (letztere bei fürstlichen Geschlechtern) die ihr von der Priesterschaft gezogenen Schranken.

Im Ahnenkult gehen neben den Labungen Mahlzeiten zu Ehren der Manen väterlicher- und mütterlicherseits einher, zu denen sich diese, wie geglaubt wurde, in persona einfinden.

Letztere, wobei also Bedürftige (offiziell gelten als solche die Priester) gespeist werden, finden täglich und monatlich statt und heißen in der Ritualsprache Śrāddhas. Ihr Zweck, ursprünglich eine bloße Abfindung, ist ausgesprochenermaßen Gunstgewinnung: „Mögen sie (die Väter) unsere Fürsprecher sein, mögen sie uns beistehen!“ Begreiflich ist es daher, daß außer vielen anderen Anlässen, sowohl solchen, die regelmäßig wiederkehren, als auch jenen, die man nicht vorausbestimmen kann (Geburt eines Sohnes u. dgl.), die sogen. freie Zeit für die Seelen zu Speisungen aller Art benutzt wird. Übereinstimmend wird hierfür ein dreizehnter Tag in einer nichtmondhellen Monatshälfte angenommen, die in die Regenzeit oder in die Mitte derselben fällt (für gewisse Gegenden Indiens ± halben August — ± halben Oktober).

Labungen der Manen („Klößeopfer für Väter“) kennt das Ritual am Nachmittag des regelmäßigen Neumondopfers und des dritten Tertialopfers (hier am Vollmondstag) im Herbste. Die letztere Labung kommt allen Manen zugute, die erstere nur den Manen der Familie. Man legt mit Namennennung oder ohne eine solche die Reisklöße hin, nachdem man zuvor Wasser zur Reinigung für sie ausgegossen, wendet darauf das Gesicht ab und hält den Atem an, währenddessen die Seelen sich daran laben, gießt alsdann wieder Wasser aus, legt Salbe hin für Augen und Füße und zuletzt Fransen und Wollflocken zur Bekleidung. Nach vollzogener Handlung werden die Manen entlassen: „Gehet hin, ihr lieblichen Väter!“

Frug man nun nach der Gegend, wohin die Seelen gingen oder woher sie kamen, so war die Antwort gemeinhin: Der Süden. Aber ihr Aufenthaltsort ist dabei doch der Himmel. Dort weilen sie bei Yama, „der starb als der erste der Sterblichen, als erster hinging zu diesem Ort". Dort genießen sie die Spenden, welche die Irdischen ihnen zuwenden, und empfangen den Lohn ihrer „Opfer und Gaben". Und wenn Yama mit den Göttern unter einem schönen Baume zecht, so waren auch die Seelen, denen übrigens eine entsprechende Leiblichkeit eigen ist, von diesen und anderen ähnlichen Freuden nicht ausgeschlossen.

§ 6. Gute und böse Geister; ihre Verehrung und Beschwörung; der Gespensterglaube.

Zwischen Seelen und Geistern zu unterscheiden ist dem Volksglauben in Indien ebenso schwer gefallen wie anderwärts. Für eine „Väterwelt", die ihre Bewohner zeitweilig entläßt, sonst aber in unnahbarer Höhe sich der Menschenwelt gegenüber abschließt, konnte man sich nicht erwärmen. Gute Menschen (zunächst ohne daß ihre Güte mehr bedeutet als Fähigkeit und Wille zu helfen) müssen nach dem Tode noch besser helfen und böse Menschen noch schädlicher werden, denn nichts hält sie zurück. Solche freiere Seelen, wie immer man sie nannte, die ehedem „gute" oder „böse" Menschen waren, Geister also hat sich das indische Volk nicht nehmen lassen. Bedienung der guten und Bekämpfung der bösen Geister war die praktische Betätigung nicht bloß dieses Glaubens allein, sondern geradezu der Religion, unbeschadet der hiermit wesentlich gleichen Seelenkultformen. Wir stehen hier dem frisch pulsierenden Leben weit näher als irgendwo, und

ebendarum vielleicht hat die dafür verständnislose Zunft der vedischen Dichter und ihrer theologischen Epigonen sich beinahe völlig über alle die vielen Geister, zumal die Nothelfer, ausgeschwiegen. In diese Lücke treten andere und zum Teil unbrahmanische Quellen ein, jünger zwar, wenn man an die Zeit denkt, in der sie entstanden, aber doch nicht unwert des Rufes, treue Überlieferer des Alten und Ursprünglichen zu sein.

Die Erdgeister, denen an Kreuzwegen in eine Grube hinein geopfert wird, sind um dieses doppelten Umstandes willen sofort erkennbar. Es sind die in der Tiefe hausenden Seelen, und die Kreuzwege gehören zu den beliebtesten Stelldichein der Seelen. Baumgeister, von denen der indische Volksglaube vieles zu erzählen weiß, u. a. daß sie im Innern eines (hohlen!) Baumes oder auf den Baumwipfeln wohnen, sind von jeher die alltäglichen Freunde und Berater des indischen Volkes gewesen. Jedes Dorf hat seinen heiligen Baum. Daneben werden ungewöhnlich große oder pflanzlich merkwürdige Bäume (die Ficus religiosa!) genannt als Zufluchtstätten für Hilfesuchende. Von einem Gedächtnisbaum (caityavṛkṣa) ist die Rede, der diejenigen unrein macht, die ihn berühren, also wohl in Beziehung zu einem Toten stand. Märchenhafte Wunschbäume sind viel älter als ihre erstmalige Erwähnung im Epos oder in den buddhistischen Schriften; sie haben ihren Ursprung im „Lebensbaum", der unsterblichmachende Früchte bietet.

Die Baumgeister selbst ließ die Vorstellung in unentschiedener Mitte zwischen der Verkörperung im Baum und dem loseren Verhältnis zu ihm als ihrer Behausung. Sie werden sichtbar und verschwinden wieder, und wenn es ihnen nicht mehr an einem Orte gefällt,

so ziehen sie (samt ihren Kindern!) von dannen. Ein äußeres Abzeichen (Fahne) bezeichnet den heiligen Baum, den Sitz einer menschenfreundlichen Seele, zu der man betet um Nachkommenschaft und Vermögen, die auch Rat erteilt durch die Stimme eines Orakels. An Tagen, da die Menschen sich freuen, und sonst sooft man ihrer Hilfe bedarf, erhalten die Baumgeister Spenden (bali), desgleichen wann ein Baum zu fällen ist, um Abbitte zu leisten. Man goß Milchwasser rings um den Baum, brachte Wohlgerüche dar, auch Blumen und Kuchen, besprengte ihn mit Wasser, umwandelte ihn mit zugekehrter Rechten und erhob zu ihm flehentlich die gefalteten Hände. Die poetische Belebung des Waldes (in einem Liedchen an die Waldfrau) fürwahr hat den Baumkult Indiens nicht auf dem Gewissen. Er stammt aus den tieferen Tiefen des Seelenkultus und hat umgekehrt der freigeborenen Poesie zur wahren Volkstümlichkeit verholfen.

Berggeister, denen auf den Gipfeln der Berge geopfert und ein Gelübde gemacht wird, ferner Flußgeister, die (halb Schlange halb Mensch) alles beherrschen, was im Bereiche des Flusses liegt (Grotten, Zisternen usw.), natürlich auch die Geister, die in Seen und Teichen wohnen, erscheinen als Genossen der vorigen, ohne sich gleich allgemeiner Teilnahme zu erfreuen. Sie sind nämlich nicht für jedermann zu haben, wie der Baumgeist, der in der Mitte des Dorfes wohnt. Noch außerordentlicher ist der Meergeist, übrigens genau so wie die anderen auf Spenden angewiesen, denn er erhält Milch, Reis, Fische, Fleisch und Spirituosen.

Mit dem Hausgeist, der die Schwelle des Hauses bewacht, befinden wir uns wieder inmitten der Seelenvorstellungen. Indem er aber seines Amtes als Behüter

des Hauses (vāstoṣpati) waltet, gesellt er sich zugleich zu jenen Schutzgeistern, die den Stätten usw., ebenso auch den vier Weltgegenden vorstehen, wie eine jüngere Glaubensschicht behauptet.

Es sind hiermit bloß einige, nicht alle Schlupfwinkel der guten Geister beleuchtet. Geister gibt es überall. Je genauer man sie aber lokalisieren konnte, um so besser, und die geistige Natur derselben schien unter dem Glauben an ihre Anwesenheit in einem leblosen Gegenstand, geschweige in Pflanzen oder Tieren, nicht im mindesten zu leiden. Doch ist nicht immer schon aus der einem Dinge gezollten Verehrung auf eine Besitzergreifung desselben durch einen Geist als Fetisch zu schließen. Der Nutzen allein, den es für den Menschen hatte, oder irgend eine diesem unbegreifliche Eigenschaft desselben rechtfertigte seine Verehrung. Es betete der Krieger zu seinem Pfeil und Bogen, der Bauer zum Pflug und zur Pflugschar usw. Die Ackerfurche (sītā) genoß religiöse Verehrung, ebenso aber auch die Kuh und aus anderen Gründen der Affe. Genug, der Brauch, in jedweder Not, wo es auch sei, den Geistern mit einer Balispende zu nahen, ist zweifellos einer der ältesten, die das Herkommen in Indien geheiligt hat. Die innere Gesinnung, die Güte und Reinheit der Absicht beim Bittsteller trat dabei völlig zurück. Räuber pflegen, so meldet eine buddhistische Quelle (die indes auch für ältere Kulturzustände unverdächtig zu sein scheint), vor und nach ihrem verderblichen Handwerk den Geistern (devatas) eine Spende darzubringen.

Böse Geister kannte das Volk und fürchtete sie, weil sie Menschenfleisch essen, die Milch der Kühe trinken, falsche Vorspiegelungen hervorrufen, Krank-

heiten senden, wobei sie auch leibhaftig in den Menschen fahren, u. dgl. m. Sie hausen vielfach in Wäldern oder Teichen, vornehmlich an einsamen Orten, gehen aber auch um und treiben Spuk. Die Wege machen sie unsicher und besonders finden sie sich an Kreuzwegen ein, wo man sich deshalb beeilt, ihnen etwas zu spenden, und außerdem gern, sooft die guten Geister (beim Opfer) ihren Anteil empfangen. Sie erscheinen in grauenerregender monströser Gestalt, zumeist des Nachts, und schrecken durch schreiende Stimmen. Keinen Raum gibt es, in den sie nicht eindringen. Sie schwingen sich in die Lüfte und verkriechen sich in die Erde, nehmen auch Besitz von leblosen Dingen und lebenden Wesen, Pflanzen, Tieren (besonders Schlangen, aber auch Hunden, Eulen, Geiern u. a.) und Menschen (Hexen).

In einzelnen Fällen schützte man sich durch Bedienung und Bewirtung (z. B. die Schlangenbewirtung oder der Sarpabali beim Eintritt in die Regenzeit), in den meisten dagegen griff man zu Abwehrmitteln, zu Sprüchen (mantra, brahma) und entsprechendem Zauber, oder wer dieses Mittel verschmähte, setzte die Götter (insonderheit Agni) gegen sie in Bewegung.

Schon die ältesten Nachrichten, die uns über den Zauber und verwandtes Tun aus Indien zugehen, bezeugen, daß der Bildungsgrad nicht mehr zu den Anschauungen und Stimmungen paßte, worin jene Praktiken ihre Wurzeln haben. Allein es ist dennoch wahr, daß das fortgeschrittene Zeitalter dem Wachstum derselben keine Schranken setzte, wie schon die bunte Mannigfaltigkeit der Formen bekundet, die in den priesterlichen Sammlungen dieser Gattung (Atharvaveda, Kauśikasūtra und Sāmavidhānabrāhmaṇa) sich zusammenge-

funden haben. Es darf dabei ferner nicht übersehen werden, daß auch die Formeln der Gegenstand einer gesteigerten Kunstübung geworden waren. Beweis dafür ist die Sorgfalt, womit die Worte, auch Wortspiele gewählt wurden, das künstliche Versmaß, die vorgesehene emphatische Betonung, Melodie usw. Angesichts dessen wird die Verruferklärung dieses Treibens nicht eben ernst zu nehmen sein. Im Gegenteil, wenn die Wahrnehmung richtig ist, daß die indischen Zauberhandlungen stellenweise charaktervolle Züge haben, verglichen mit den außerindischen Parallelen, so liegt die Annahme nahe, daß die Arbeit, die dort auf den Kultus im allgemeinen verwendet wurde, auch ihnen zugute kam. Das Eigentümliche daran beschränkt sich somit freilich bloß auf das Kleid, in dem sie uns erscheinen. Es ist eine Maske, die sie tragen, und in der sie mitunter bis zur Unkenntlichkeit entstellt sind. Ihre Bestimmung war, das Opfer zu würzen, an dem die großen und gütigen Götter sich laben; oder, wenn man so will, die (teilweise) Zerstörung ihrer Selbstständigkeit war der Preis, den sie für die ihnen gewährleistete Fürsorge zu zahlen hatten. Nie jedoch hat, wie es scheint, sich dieses Verhältnis in ein System kleinlicher Bevormundung oder rücksichtsloser Mißachtung verwandelt. Vielleicht gibt es keine einzige Zauberhandlung, die nicht auf die eine oder die andere Weise sich mit Opferhandlungen vermischt und hierdurch eine höhere Sanktionierung erhalten hat. Die Zahl selbst ist Legion. Die Beschwörungen allein, die doch bei weitem nicht hinreichen, einen Überblick über das Ganze zu gewähren, sind unerschöpflich.

Hier ist das Vorkommen symbolischer Handlungen und der Symbole überhaupt ein wesentlicher Bestand-

teil. Kreisziehen, Furchenziehen, Abschießen von Pfeilen, Emporhalten eines Feuerbrandes, „Wasserdonnerkeile“, Hinwerfen von Netzen oder Stricken sind einige dieser Handlungen. Der Feind wird in seinem Bilde oder Schatten durchbohrt oder in einer Eidechse zerstückelt und zuletzt begraben. Der Nebenbuhler wird vernichtet, indem der Beschwörer einen Stab, der den Donnerkeil bedeutet, mit der Spitze auf den Boden stößt. Die Handlungen selbst sind begleitet von Sprüchen und Verwünschungen. Nicht jedesmal aber kommt es zum Angriff. Oft trägt die Beschwörung unmittelbar nur zur Abwehr bei und ist dann Gegenbeschwörung. Die geisterhaften Angriffe können nichts ausrichten, wenn man sich zu helfen weiß, und man hilft sich durch das Aussprechen heiliger oder geheimnisvoller Namen, durch kräftige Sprüche, durch das Tragen eines metallenen Ringes an der Rechten, durch Anbinden eines Amuletts usw. Beliebt waren sog. Gegenopfer, wenn irgend eine Störung des Opfers, das einer darbringt, durch Geister zu befürchten ist. Auch das Irreleiten der Geister gehört hierher, wie wenn jemand dem Krankheitsgeist dadurch zu entgehen sucht, daß er durch eine ungewöhnliche Öffnung aus dem Hause entweicht, wo ein Kranker ist. Ebenso die Bitte an den Dämon, sich hinwegzuheben, wobei wohl auch die Örtlichkeit bezeichnet wird, wohin er sich begeben soll: „O Takman (Fieberdämon), zu den Mūjavant gehe und weiter weg zu den Balhika (fernewohnende Völkerschaften)! Das Śūdra-Weib (aus der niedrigsten Kaste) falle an, das strotzende, das schüttele etwas, o Takman!“[1]) Oder man schob den schädlichen Angriff einfach andern

[1]) Atharvaveda 5, 22, 7.

(Menschen und Tieren) zu, z. B. die Gelbsucht Papageien. Erwähnt sei noch als Abwehrmittel gegen böse Geister das Lärmmachen, das wir schon oben § 5 kennen lernten.

Im Umfang der Abwehrriten sehen wir, wenn wir die Literatur verfolgen, vom Rigveda an bis zum (buddhistischen) Brahmajalasutta, manche neue Sprossen hervorwachsen. Gleichwohl war Rückbildung ihr Los, insofern als sie sich dienend den Pflegeriten unterordnen und zum Teil auf ihre selbständige Funktionierung verzichten mußten. Der Weg zur Weiterbildung stand nur nach der Seite der Pflege offen.

Eine Abart des Geisterglaubens ist der Gespensterglaube. Gespenst (preta s. v. a. hingegangen) heißt die Seele, die noch nicht in die Gemeinschaft der „Väter“ aufgenommen ist. In der Regel sind es Vergehungen, die sie zu diesem traurigen Dasein verurteilt haben. Hungernd und dürstend, nackt und gräßlich entstellt und alle erdenklichen Unbilden erduldend, muß sie in unmittelbarer Nähe ihrer ehemaligen Wohnung oder sonstwo in ekelhafter Umgebung verweilen, schon zufrieden, wenn sie sich einem Sterblichen zu erkennen geben und sein mitleidiges Herz rühren kann.

§ 7. Der altindische Naturdienst.

Um die Vorteile zu erlangen, welche in den verschiedenen Naturbereichen ihren Ursprung haben, also zunächst nicht aus Bewunderung für die Größe und Erhabenheit der Natur, hat das Volk der arischen Inder, seitdem wir es kennen, Naturdienst getrieben. Überall handelt es sich beim Naturdienst um Güter, die der Mensch von den trauten Wesen, die im Baum und in

der Quelle ihren Sitz haben, nicht erlangen kann. Denn niemand gibt, was er nicht hat. Das lebenspendende Licht, das der Sonne entströmt, das wohltätige Naß haben Wert für alle ohne Unterschied, und die Not, die beim zeitweiligen Verluste dieser Güter eintritt, ist eine gemeinsame für alle Bewohner einer Gegend. Während für die kleinen persönlichen Notlagen die im vorigen § betrachteten „guten“ Geister vollauf genügen, so versagen sie dagegen für die größeren der Gemeinschaft. Die Geister oder Götter (devas), deren Hilfe sich im Spenden jener Güter äußert, müssen darum an Macht den anderen überlegen sein, freilich deswegen auch der religiösen Empfindung immer etwas unsympathisch bleiben. Eine Ausnahme in dieser Beziehung macht Agni, der Gott des Feuers, „der nächste Freund“, der einzige aus der Schar der Mächtigen, den man im Herdfeuer beständig bei sich hatte. Und dieses Gefühl der unmittelbaren Gottesnähe nahm nicht ab, als man in einem weiteren Stadium, wo das Nachdenken von der äußeren Ähnlichkeit zur inneren Gleichheit hinüberleitete, Agni auch in der Sonne zu entdecken glaubte.

An der Sonne liegt Hirten und Ackerbauern genau so viel, als sie von ihr abhängig sind. Anlaß, sie zu bedienen, hat man darum nicht, wann sie in ihrer vollen Tätigkeit ist, sondern zur Zeit, da sie ihr Tagwerk aufnimmt: am Morgen. Beim Sonnenaufgang goß man eine Milchspende ins Feuer, deren Zweck nächst der Pflege des Feuers darin bestand, den Aufgang der Sonne zu befördern; eine Übung, die uns überall begegnet, wo der Mensch sich einen Einfluß auf die Himmlischen zutraut. Einen weiteren Anlaß zu feiern boten die Sonnenwendtage. Der kürzeste

Tag ward durch Lärm und Trommelschlag und eine Reihe anderer symbolischer Handlungen ausgezeichnet. Abgesehen hiervon unterhielt man gute Beziehungen zur Sonne durch den Brauch, denjenigen, den man ehren wollte, mit zugekehrter rechten Seite zu umwandeln in Nachahmung des Sonnenlaufes.

An einen geheimnisvollen Zusammenhang des Mondes mit dem Wachstum aller lebenden Wesen, besonders der Kräuter und Pflanzen, glaubten die alten Inder. Die Mondphasen gaben ihnen daher die geeigneten Zeitpunkte an zur Bedienung des Gottes, der Segen verleiht. In dem offiziellen Neu- und Vollmondopfer ist allerdings von der ursprünglichen Bedeutung der Feier kaum noch etwas zu bemerken. Ein Mondkult hat gleichwohl bestanden, und gewisse Sternbilder haben ebenfalls religiöse Ehren empfangen.

In den kritischen Zeiten der Sonnen- und Mondfinsternisse, wo die beiden großen Wohltäter der Menschheit in Gefahr sind, von einem Dämon überwältigt zu werden, haben die Irdischen, welche jetzt die Himmlischen befreien müssen, Gelegenheit zu zeigen, was sie vermögen durch einen „kräftigen Spruch“, so wie einst Atri, der „der Sonne Auge an den Himmel gesetzt und des Svarbhānu[1]) Zauber vertrieben hat“.

Wie die Sonne aber, statt Gedeihen zu spenden, auch Mißwachs verursachen kann, und dies je nach dem Himmelsstrich mehr oder weniger zu befürchten ist, so schlug der Sonnenkult der Inder stellenweise in sein Gegenteil um, indem der Gott zum Unhold gestempelt und bekämpft wurde. Im ganzen war überhaupt eher Zurückhaltung als Übereifer ihm gegen-

[1]) Name des Dämons der Verfinsterung (Rigveda 5, 40.8).

über der älteren Zeit eigentümlich, und erst einer jüngeren Periode war der in gewissen Sekten (Ādityabhaktas oder Sauras) gepflegte Sonnenkult, wie auch ein entsprechender Mondkult vorbehalten.

Für Ansiedler in Gebieten, deren Reichtum in Triften bestand, ist die Frage der Bewässerung eine Lebensfrage. Nun erreicht der Indus seinen höchsten Stand im Juli oder August, seinen niedrigsten im Dezember. Die schlimmste Zeit für den Bauer ist der Winter. Mit Angst und Sorge sieht er dem Frühling entgegen, und so ist es begreiflich, daß die Arier am Indus sich viel mit den Bergen beschäftigten, wo die durch die Kälte erstarrten Wasser von einem schlangenartigen Winterriesen (Vṛtra) gefangen gehalten werden. Der Gott aber, der sie aus der Gewalt dieses Dämons befreit, ein Sonnenwesen, wie sich von selbst versteht, heißt Indra. „Rauschend setztest du, Indra, die rauschenden Wasser in Bewegung wie strömende Ströme", so und ähnlich pries man unaufhörlich des Gottes Tat. Kein Wunder, daß gerade um Indra die Sage ihr luftiges Kleid wob. Er war vielleicht auch der einzige Gott, in dessen Verehrung alle Klassenunterschiede verschwanden und Priester und Volk sich einmütig zusammenfanden. In Gegenden, wo andere Bewässerungsverhältnisse waren, schuf man einen Ersatz für die Befreiung der Flüsse aus dem Innern der Berge, die dort keinen Sinn hatte, und Indra wurde zum Gewittergott, der den Wolkenverschluß mit dem Donnerkeil (vajra) spaltet.

Gewitterregen und Regen überhaupt haben indes für die Inder nicht erst Wert bekommen, als man sich mehr darauf angewiesen sah. Seit alters verehrten sie Parjanya, der „Regen spendet", und die Maruts, die Windwesen, ohne die es nicht zum Regen kommt.

Proben aus der ältesten religiösen Dichtung der Inder.

1. **Agni** (Rigveda 1, 1, 7—9).

Vor dir, o Agni[1]), Tag für Tag
am Abend und beim Morgengraun
Verehrung bringend mit Gebet erscheinen wir,
Vor dir, der über Opfer herrscht,
der leuchtend (hier) die Ordnung wahrt
und in dem eignen Hause wächst heran (zur Macht).
Du sei uns Vater, sei uns Sohn,
o Agni, sei zugänglich uns
und leite aufwärts uns zu Heil (und Seligkeit)!

2. **Varuṇa** (Rigv. 5, 85).

1. Dem Allherrscher will ich singen ein hohes tiefes Lobgebet,
ein liebes dem berühmten Varuṇa[2]),
der, wie der Śamitar das Fell[3]), die Erd' losschlug der Sonne zur Unterlage.

2. In den Bäumen spannte Luft er;
Kraft in Rennern[4]), Milch in Kühen, Willen in Herzen,
Feuer in Wassern, am Himmel die Sonne, auf den Stein den Soma[5]) setzte nieder Varuṇa.

3. Den Brunnen mit dem Loch nach unten
ließ Varuṇa ausfließen über beide Welten[6]) samt dem Luftraum;
damit netzt der König[7]) aller Wesen, wie Regen das Getreide, den Boden.

4. Er netzt den Boden, die Erd' und den Himmel,
wann Varuṇa nach Gemolkenem[8]) begehrt;

[1]) der Gott des Feuers.
[2]) ursprünglich ein Naturgott, wahrscheinlich der Mond, aber als Herr der Natur und ihrer Gesetze, auch der sittlichen aufzufassen.
[3]) Beim Tieropfer hatte der „Śamitar" genannte Priester dem Opfertier das Fell abzuziehen usw.
[4]) Rossen.
[5]) die Somapflanze, die auf Bergen und Felsen wächst.
[6]) Himmel und Erde.
[7]) So wird Varuṇa mit Vorliebe angeredet.
[8]) Der Regen ist gemeint.

mit der Wolke umhüllen sich die Berge, (auch) die stärksten Männer werden matt[1]).

5. Auch diese Macht[2]) des berühmten asurischen[3]) Varuṇa, die große, will ich verkünden:
daß er, wie mit einem Maße, im Luftraum stehend ausmaß die Erde mit der Sonne.

6. Auch gegen diese große Macht des weisesten Gottes ist keiner aufgekommen:
daß in das eine Meer die eiligen Wasser, die Flüsse, sich ergießend, es nicht füllen[4]).

7. O Varuṇa, was am Busenfreund, am Genossen oder Bruder,
am steten Hausgenossen oder am Fremden
Böses wir begangen haben, das löse, o Varuṇa!

8. Was (wir), wie Spieler beim Spiele, betrogen haben,
was wirklich, oder was wir nicht (mehr) wissen,
löse alle diese (Schulden), o Gott! mögen wir dir lieb sein, o Varuṇa!

3. **Indra** (Rigv. 1, 130, 4. 5).

Mit beiden Händen Indra den Keil ergriff[5]);
Wie 'n scharfes Messer zum Wurf er schärfet ihn,
Zum Drachenmord er schärfet ihn.
Umkleidet mit Stärke, mit Kräften, Indra, mit Majestät,
Wie 'n Zimmrer den Baum, so die Wälder spaltest du,
Wie mit dem Beile spaltest du.
Ganz leicht, o Indra, die Wasser frei du gabst,
Wie Wagen sie entsendend hin zum Meer,
Wie Wagen strebend nach dem Preis[6]).

---

1) Der Kommentar versteht unter den starken oder stürmischen Mannen die Sturmwesen (Maruts), welche die Wolken lockern oder weich machen.

2) Zaubermacht.

3) s. v. a. geheime Macht habend.

4) Vgl. Prediger 1, 7: Alle Flüsse gehen ins Meer, aber das Meer wird nicht voll.

5) Anspielung auf den Kampf zur Befreiung der Gewässer, vgl. § 7.

6) beim Wettfahren.

4. **Viṣṇu** (Rigv. 1, 154, 1. 5).

1. Des Viṣṇu[1]) Heldentaten will ich nun verkünden.
Der ausgemessen hat der Erde weite Räume,
Der Stützen auch verlieh der höchsten Wohnung,
Als mit drei Schritten weit er ausschritt.
5. Zu seiner lieben Stätte möge ich gelangen,
Wo fromme Männer sich (vereint) ergötzen!
Das ist der Anhang des, der weit ausschreitet;
An Viṣṇus höchstem Orte ist der Somabrunnen[2]).

5. **Die Maruts** (Rigv. 7. 56. 1—10).

1. Wer sind die glänzenden Helden, die nahverwandten,
des Rudra Mannen auf schmucken Rossen?
2. Ihren Ursprung weiß keiner; nur sie allein wissen
um ihren Geburtsort untereinander.
3. Mit Schwingen bedecken sie einer den andern
und kämpfen zusammen, die windtosenden Falken.
4. Um diese Geheimnisse weiß (nur) der Weise,
wie Priśni[3]) die große (ihnen) reichte das Euter.
5. Das Geschlecht hier[4]) sei heldenreich durch die Maruts
und allzeit siegreich, Manneskraft nährend!
6. Im Gang die schnellsten, an Glanz die glänzendsten,
mit Anmut verbunden, gewaltig durch Kraft.
7. Ihre Kraft ist gewaltig, fest ist ihre Stärke,
darum mit den Maruts die Schar[5]) vermag viel.
8. Schön ist eure Wildheit, zornig der Sinn —
wie ein tobender Muni[6]) (seid ihr) — der kühnen Schar.
9. Durchaus haltet fern von uns das Blitzgeschoß,
möge euer Zorn uns nicht treffen!
10. Eure Namen, die lieben, (Namen) der starken rufe ich an,
auf daß sie begierig sich sättigen, ihr Maruts!

---

[1]) ein Sonnenwesen, aber erst später zum Allwesen erhoben.

[2]) woraus die Götter und Seligen den Nektartrank trinken.

[3]) die Mutter der Maruts, der Sturmwesen, vorzustellen als eine bunte Kuh (die Sturmwolke).

[4]) d. i. die Verehrer der Maruts.

[5]) s. v. a. die Schar der Maruts.

[6]) der Verzückte, der vom religiösen Wahnsinn Erfaßte.

6. **Savitar** (Rigv. 1, 35, 9).

Der goldhändige Savitar[1], der rege, bewegt sich zwischen
Erd' und Himmel,
vertreibt die Krankheit, setzt die Sonne in Bewegung, eilt
durch die dunklen Räume hin zum Himmel.

7. **Die Götterfrauen** (Rigv. 5, 46, 7).

Die Götterfrauen[2] mögen willig helfen uns, uns unterstützen
zum Gewinn von Kind und Gut,
Die auf der Erde ihr und auf der Wasser Pfad als Göttinnen
uns, gern hörend, Schutz gewährt!

8. **Blitzzauber** (Atharvaveda, 1, 13).

1. Verehrung sei dem Blitze[3] dir!
Verehrung dir dem Donner (auch)!
Verehrung sei dem Steine[4] dir,
mit dem du auf den Bösen wirfst!
2. Verehrung dir, o Sohn der Höh',
von wo aus Glut du bringst uns nah!
Sei gnädig du (zunächst) uns selbst
und unsern Kindern Freude schaff!
3. O Sohn der Höh', Verehrung sei dir ja fürwahr!
auch deine Waff' und deine Glut verehren wir.
Wir kennen deinen höchsten Sitz im Meere drin verborgen,
da drinnen du als Nabel liegst versteckt.
4. Dich haben die Götter all entsendet, als sie zum Schießen
tüchtig machten den Pfeil.
Sei gnädig uns, wenn im Verehrerkreis du wirst gepriesen!
Verehrung sei dir, Göttin!

9. **Dhātar** (Atharvav. 4, 12, 2—5).

2. Wenn dir zerrissen, dir zerbrochen
ein Knochen in dem Leibe ist,

---

[1] der Erreger-Gott, der aller Bewegung und Tätigkeit vorsteht.
[2] Jeder Gott (deva) hat auch seinen Harem.
[3] weiblich gedacht, daher am Schluß angeredet als „Göttin". Das Lied ist ein Zauber gegen Blitzschaden.
[4] = Donnerkeil.

das leg' zum Heile wieder.
Dhātar[1]), zusammen Glied zum Glied!

3. Zusammen sei mit Mark dein Mark,
zusammen sei mit Glied dein Glied!
Zusammen wachs' dein altes Fleisch
und auch der Knochen wachs' dazu!

4. Zusammen füg' sich Mark mit Mark,
und mit der Haut verwachs' die Haut!
So wachs' dein Blut und auch das Bein[2]),
das Fleisch verwachse mit dem Fleisch!

5. Das Haar verein' sich mit dem Haar,
die Haut verein' sich mit der Haut!
So wachs' dein Blut und auch das Bein[2]),
zusammenleg' Zerbroch'nes, Kraut![3])

10. **Der eine Gott** (Rigv. 10. 82. 3. 6. 7).

3. Der unser Vater, Zeuger, Ordner,
Der alle Stätten kennt und alle Wesen,
Der auch den Göttern Namen gab, der Eine,
Ihn zu befragen gehn die andern Wesen.

6. Den ersten Keim empfingen (einst) die Wasser
Dort, wo die Götter all zusammenkamen,
Und in des Ungebornen Nabel lag das Eine,
Worin die Wesen alle (einst) bestanden.

7. Ihn, der dies zeugte, werdet ihr nicht finden,
Da zwischen ihm und euch ein andres ist gewesen.
In Nebel eingehüllt, sich mästend vom Geplapper[4]),
So wandeln ringsumher die Lobliedsänger.

---

[1]) der Gott „Setzer", „Bildner", „Ordner". In v. 5 wird das Zauberkraut angerufen.

[2]) = Knochen.

[3]) Dazu vgl. man die Stelle aus dem altgermanischen sogen. Merseburger Segen: Bein zu Beine, Blut zu Blute, Glied zu Gliede, als ob sie geleimt seien.

[4]) der Gebete und Zaubersprüche; der Vers enthält eine Kritik des brahmanischen Treibens, die von derjenigen in der buddhistischen Literatur sich nicht unterscheidet.

§ 8. Die Götter aus dem priesterlichen Kreis; Mythus und Ritus.

Bei aller Abhängigkeit der Priesterschaft vom Volke hat diese es doch verstanden, einer Religion Eingang zu verschaffen mit Göttern, wie sie sie brauchte, und mit Riten, die ohne ihre Dienste nicht verrichtet werden konnten. Die Götter sind alle bis auf wenige der Volksreligion entnommen, und die Riten großenteils auch. Es haben aber jene Götter und diese Riten, natürlich in ungleichem Grade, unter den Händen der Priester sich verändert. Die Götter sind hohe Herren geworden, gewohnt auf großem Fuße zu leben, vertraut mit allen Genüssen der Reichen dieser Erde. Menschenähnlichkeit ist ihr hervorstechender Zug, und nur jene, die noch durch ihre Namen, wie Sūrya, die Sonne, Vāyu, der Wind, Uṣas, die Morgenröte, an ihre Herkunft aus irgend einer Naturpotenz erinnern, machen dieser Ehre. Alle haben ferner die Gewohnheiten ihrer priesterlichen Vertrauensmänner angenommen. Sie sind opfergierig, wie diese geldgierig sind. Sie lieben viele und recht dunkle Worte, weil die Priester dadurch ihre Überlegenheit am besten glaubten dartun zu können. In den Riten waltet eine Wichtigtuerei, die jeden Handgriff zu einer weltbewegenden Tat hinaufschraubt, während ein erdrückendes Vielerlei von Zeremonien zu immer größerer Arbeitsteilung auf der Opferstätte führte.

Es hat wenig Wert, alle Götter aus dem priesterlichen Kreis mit ihren Namen und Attributen kennen zu lernen. Von Originalität der Zeichnung wird man nichts gewahr. Alles ist durchaus schematisch, und wo ausnahmsweise einmal eine Gestalt mit Kraft und Leben zum Vorschein kommt, und Indra ist eine solche,

ist sie mehr typisch als individuell, das Urbild eines streitbaren Helden. In den Preisliedern des Rigveda, die ihrer Mehrzahl nach bestimmt waren beim großen Somaopfer vorgetragen zu werden, dürfen wir keine epische Ausmalung der Göttertaten erwarten. Es werden hier Beiwörter auf Beiwörter gehäuft, so daß wir uns daraus einen Begriff von der Natur der so Gepriesenen bilden können, ihre Taten aber werden meist nur flüchtig gestreift in einigen Anspielungen, die für uns nicht jedesmal verständlich sind. Allein, wenn wir auch einen indischen Homer hätten, so ginge es doch nicht an, die religiöse Poesie der Religion selbst gleichzusetzen. Die Religion soll nützen, die Poesie der Annehmlichkeit dienen, obschon das Annehmliche auch mit dem Nützlichen verbunden sein kann. Der Volksglaube und die freien Spiele der Phantasie sind völlig verschiedene Tatsachen.

Die Hochzeit der Sūryā (das Femininum von Sūrya) auch „Sonnentochter“ genannt, mit den beiden Aśvin[1]) oder mit Soma dem Monde, die wunderbare Geburt Indras, auch sein Vṛtrakampf, der wirklich im Volksglauben eine Stütze fand, der Raub der Kühe und ihre Wiedergewinnung sind Beispiele von Göttersagen, die außerhalb der Religion zu stehen kommen, so sehr die Religion es war, welche die Phantasie befruchtet hat. Die epische Einkleidung ist dazu nicht gerade notwendig. Auch das Preislied, der Hymnus, rein als Ausdruck von Empfindungen dem Gotte gegenüber, kann Formen annehmen, wofür nur dichterische Schöpfung, nicht aber religiöser Glaube die richtige Bezeichnung ist. Als Dichtung betrachtet, stehen Götter- und

[1]) ihre Naturbedeutung ist unsicher.

Heldensagen einander vollkommen gleich. Die Ehe des Königs Purūravas mit der schönen Nymphe Urvaśī, ihr glückliches Zusammenleben, solange der Pakt (daß sie ihn nicht nackt sehen dürfe) gehalten wird, ihre Trennung und die Bemühungen des Königs, seine Geliebte wiederzuerlangen, ferner die Abenteuer der Helden, als deren Retter die Aśvin erscheinen, u. a. m. gehören hierher. Mit Bezug auf die Heroen geistlichen Standes sei der durch das Gebet des Sängers Viśvāmitra erlangte Durchgang der Bharatas durch die Flüsse Vipaś und Sutudrī, ebenso die mirakulöse Entstehung des Sängers Vasiṣṭha erwähnt als Beispiele solcher der Göttersage vergleichbaren Dichtungen, die man von der Religion wird zu scheiden haben. Man hat nicht minder aber auch von ihr abzutrennen jene Mythen, große und kleine, die Antworten enthalten auf die Frage nach dem Woher und Wie der Dinge; eine Art Urphilosophie, in der wir allerorts die seltsamsten Anschauungen über das Universum und seine Teile niedergelegt finden. So ist mythisch und der Idee nach uralt der Versuch, die Welt aus dem Leib eines Urriesen (wie Ymir in der Edda) hervorgehen zu lassen. Als die Götter mit ihm ein Opfer anrichteten, ist aus seinem Manas (Geist als das Fortlebende im Menschen) der Mond geworden, aus seinem Auge die Sonne, aus seinem Mund entstanden Indra und Agni, aus seinem Odem ist der Wind hervorgegangen, aus seinem Nabel der Luftraum, aus seinem Haupt der Himmel, aus den Füßen die Erde usw.

Auf die Seite der Religion fallen dagegen jene Mythen, die Erklärungen von Riten sein wollen. Der Ritus, kurz gesagt das religiöse Tun, ist genau bestimmt und verpflichtend. Die Götter willfahren nur

dem, der die Handlung genau vollzieht. Ein und derselbe Ritus aber wurde verschieden gedeutet. Die Deutungen bestanden in Erzählungen über die erste Entstehung des Ritus, worin eine wirkliche Begebenheit fingiert wurde, die zu seiner Entstehung führte. Entweder betrafen diese Erzählungen die Götter, und als religiös sind daher allerdings jene Göttersagen anzuerkennen, welche den Ritus erklären, oder sie betrafen Regeln, die Riten einschärften, wie z. B. in folgender Erzählung: „Brahma übergab die geschaffenen Wesen dem Tode. Den Brahmanenschüler allein übergab er ihm nicht. Der Tod sprach: Gib mir mein Teil an ihm! Brahma antwortete: In der Nacht, in der er vergißt ein Stück vom hl. Holz darzubringen, soll er dir gehören. Daher schneidet ein Brahmanenschüler, der eine Nacht verbringt, ohne ein Stück vom hl. Holze darzubringen, es ab von der Länge seines Lebens. Darum soll ein Brahmanenschüler ein Stück vom hl. Holz darbringen, damit er keine Nacht verbringt, die das Leben kürzt." Solche Mythen geben selbstredend keinen Aufschluß über die wahre Bedeutung eines Ritus. Sie legen im besten Falle Zeugnis ab für den einmal (bei der Bildung des Mythus) zulässigen Glauben.

§ 9. **Gott Varuṇa, der „Hüter der Ordnung".**

Die altindische Götterwelt und ihr Hauptvertreter Gott Indra machen nicht den Eindruck von Wesenheiten sittlichen Charakters. Das Physische waltet in ihnen bedeutend vor, und ihre Güte reicht so weit als der Gebrauch, den sie von ihrer Kraft und Stärke zu machen bereit sind. Wir sehen nur einen Gott sich über die Gesamtheit der Naturgottheiten erheben und jenen Bund besiegeln, den in allen höher ent-

wickelten Religionen die Sittlichkeit mit der Religion eingeht. Dieser Gott ist Varuṇa, der „König“, der „Allherrscher“, das „Wunderwesen“ (asura), von dem ein vedischer Dichter singt: „Auf dich sind wie auf einen Berg gestellt die unerschütterlichen Gesetze.“ „Hüter der Ordnung“ (ṛtasya gopā) wird Varuṇa genannt, und dabei ist an die Naturordnung wie an die rechtliche und sittliche Ordnung zu denken. Indem aber sein Wirken selbst sich auf die Ordnung gründet, die er hütet, hat in ihm der Gedanke der sittlichen Weltordnung einen persönlichen Ausdruck gefunden.

Jede Verletzung der Ordnung richtet sich gegen Varuṇa. „Wenn unbedacht wir deine Satzungen verletzt haben, schädige uns nicht, o Gott, für diese Sünde.“[1]) Die „Schlingen“ Varuṇas halten den Sünder umschlungen. Sein „Zorn“ verfolgt ihn. Varuṇas „Späher“, die eifrigen, die kein Auge schließen, sind ein Bild für die genugsam gepriesene Allwissenheit des Gottes. „Wer auch über den Himmel hinausschliche, nicht möchte er entrinnen dem König Varuṇa. Vom Himmel gehen seine Späherblicke zu dieser Welt. Mit tausend Augen schauen sie über die Erde hin.“ Doch der Gott, der dem Sünder zürnt, ist auch gnädig, er hat die Macht, zu vergeben und den Strick zu lösen, den die Sünde um den Menschen geschlungen hat.

Varuṇa zieht gern noch einen zweiten Gott, Mitra, und oft auch mit diesem noch weitere fünf an sich heran. Der ganze Kreis führt den Namen: die Ādityas.

---

[1]) Rigveda 7, 89, 5.

Das erste Aufkommen der in Varuṇa und sein Gefolge hineingetragenen Gedanken hüllt sich für uns in Dunkel ein; bemerkenswert ist jedoch, daß auch die Iranier im Avesta eine Siebenzahl sittlicher Idealwesen besitzen, die Ameshaspentas mit dem Gott Ahuramazda an der Spitze.

Weder dem Volke noch den höheren Ständen sind freilich die Vorstellungen, deren Mittelpunkt Varuṇa bildete, geläufig gewesen. Der sittliche Begriff vom höchsten Wesen und dem ihm wohlgefälligen Dienste trat zurück vor einem anderen, der den ganzen Kultus jener Zeiten beherrschte. „Heilig“ ist alles, was zur Gottheit in einer besonderen Beziehung steht. Wir haben daher noch zu betrachten:

§ 10. Heilige Orte, Zeiten, Sachen und Personen.

Tempel gab es in alter Zeit in Indien nicht. Der Opferer suchte einen Platz, der zum Opfern geeignet war, aus und bestreute ihn mit Opfergras. Auf diesem ließen sich die Götter nieder und nahmen die ihnen dargebotenen Gaben entgegen. Die Verbrennung der Gaben, anfangs, wie es scheint, bloß um sie dem profanen Gebrauche zu entziehen oder vielmehr ein gefährliches Kontagium zu verhüten, diente dann überhaupt dem Zwecke der Opferübergabe an den Gott. Der offizielle Kultus schrieb dafür außer dem „Feuer des Hausherrn“ (Garhapatya-Feuer), das von seiner erstmaligen Anlegung an immer zu unterhalten war, noch zwei weitere Feuer vor, die aber beide an jenem entzündet werden mußten. Schon frühzeitig ging man dazu über, die Gabe auf den Altar (vedi) statt den Erdboden zu legen. Die Opferstreu bedeckte alsdann den Altar. Auf dem Opferplatz, der nach der Vor-

schrift geschützt gelegen sein mußte, vollzog sich auch ein Teil der vorbereitenden Handlungen, wie z. B. die Somapressung für das Somaopfer. Da wie die Opfer auch die Opferstätten durchaus privater Natur waren, so hing die Wahl derselben von demjenigen ab, der das Opfer darbrachte. Sie konnte aus diesem, wie auch aus dem Grunde, weil die Götter kamen und gingen, nie ein Heiligtum werden.

Heilige Orte in dem Sinne, daß ein göttliches Wesen mit einem Orte zu einer Natureinheit verwachsen ist oder sich länger als das Opfer dauert an dem Orte aufhält, besaß man nichtsdestoweniger. Agni ist der im Feuer gegenwärtige Gott, und dieses brannte „in jedem Hause". Im allgemeinen aber sind es nicht die Götter, die „große" genannt werden und zu dem Opfer „heranfahren", sondern jene, die man im heiligen Baume, in einer heiligen Quelle oder Grotte usw. anwesend glaubte. Daraus haben sich, wenigstens teilweise, die Wallfahrtsorte entwickelt, die aus alter Zeit in Indien nachweisbar sind und später sich allgemeiner Beliebtheit erfreuten.

Heilige Zeiten von verschiedenem Grade der Heiligkeit, an denen die Götter oder Geister ihren Anteil erwarten, verteilen sich auf Tag, Monat und Jahr, regelmäßig wiederkehrende und außerordentliche. Der Morgen und Abend ist an jedem Tage eine heilige Zeit, wo man das Feuer bedient, für die Hausgeister Nahrung hinlegt, den Manen eine Spende ausgießt (nach Süden hin als der Gegend der Toten), den Hunden und Vögeln Futter reicht und bedürftige Menschen speist. In jedem Monat zeichnete man am Neu- und Vollmondstag, vornehmlich am letzteren, die Götter, hauptsächlich Indra durch Kuchenspenden aus. Zu Beginn der 3 Jahreszeiten (der

heißen, feuchten und kühlen Zeit) erinnerte man sich an die der betreffenden Jahreszeit eigentümlichen Gefahren. So geht aus Riten beim Eintritt in die feuchte Jahreszeit hervor, daß die Furcht, der Regen möchte ausbleiben, sie eingab, und dies wird auch ausdrücklich hervorgehoben. Ein Opfer aus Anlaß der kühlen Jahreszeit an Rudra „den Herrn des Viehes" diente wahrscheinlich der Abwehr von Viehschaden. Von größter Heiligkeit in den Augen der Priester und derer, die sich von ihnen leiten ließen, war die an keine bestimmte Zeit im Jahre gebundene Feier des Somaopfers. Eben um dieser ausnehmenden Heiligkeit d. h. Gefährlichkeit willen geht demselben eine Weihe (dīkṣā) des Opferers voran und folgt ihm eine Entweihung; Riten, welche die Aufnahme in die Gemeinschaft der Götter bezweckten, bezw. den Austritt aus dieser Gemeinschaft.

Sachen jeder Art, die mit den Göttern durch das Opfer in Berührung kommen, sind heilig, nicht sowohl aus Ehrfurcht vor den Göttern, als vielmehr weil ihr Gebrauch wegen der ihnen anhaftenden zauberhaften Kräfte mit den notwendigen Beschränkungen zu umgeben ist. Vor allem trifft dies für die Opfergaben selbst zu, für die Opferspeise und den Opfertrank. Sehr vielfältig waren die Opfergaben, die nach dem Volksbrauch oder der priesterlichen Satzung bei feierlichen oder gewöhnlichen Gelegenheiten, im Hause oder außerhalb desselben, auf der Opferstätte oder sonstwo an einem stillen Plätzchen dargebracht wurden. An keiner Gabe indes erfreuen sich die Götter aus dem priesterlichen Kreis mehr als an Soma, dem Saft einer ebenfalls Soma genannten heiligen Pflanze, der seinen Genießer unsterblich macht. Da Soma am Haoma der Iranier sein getreues Ebenbild hat, so wird der Brauch, den Göttern

diesen Labetrunk anzubieten, in die Zeiten vor der Einwanderung der Arier in Indien hinaufreichen. Auf höchst verschiedene Weise wieder konnten die Opfergaben ihrer Bestimmung übergeben werden. Sei es aber, daß sie vom Feuer verzehrt wurden oder von demjenigen, der sie an des frommen Spenders Statt den Göttern überreichte: eine Hauptsorge war, sie zu beseitigen, damit sie kein Unheil anrichteten oder den, der sie unberechtigterweise an sich zog, mit Eigenschaften und Kräften ausrüsteten, die man ihm nicht gönnte. Außer den Gaben waren die Opfergeräte heilig und dem gemeinen Gebrauche entzogen und mußten je nach den Umständen nach ihrer Verwendung im Kultus ins Feuer geworfen werden. Die Zahl der Opfergeräte selbst stand im Verhältnis zur Umständlickeit der einzelnen Opferhandlung und war deswegen bei den feierlichen Opfern eine große: Löffel, Töpfe, die Preßsteine (beim Somaopfer), der Pfahl (woran das Opfertier gebunden wurde) usw.

Heilige Personen sind die Priester, die beim Opfer walten. Der Glaube, daß es außergewöhnliche Menschen gebe, ist ein alter. Auch die Inder trauten nicht jedwedem die Handhabung der Sprüche und der anderen Mittel zu, von denen man sich den gewünschten Erfolg versprach. Nur einzelne standen im Rufe, die zur Beschwörung der bösen und zur Gewinnung der guten Geister und Götter führenden Sprüche und Kunstgriffe zu kennen. Im Lande umherziehend boten sie gegen Lohn ihre Dienste an. Die Opfer für die großen Götter mit ihrem reichen Zeremoniell gingen nicht vor sich, ohne daß mehrere Priester zusammenwirkten, die schon im Rigveda in Lieder aufsagende (hotṛ), Lieder singende (udgātṛ) und amtierende (adhvaryu) unter-

schieden werden. Fürsten hielten sich einen sogen. Purohita, d. i. einen (dem Kultus) vorgesetzten Priester, dem die richtige Opfervollziehung oblag und nachmals auch die Rolle eines Beraters in geistlichen und weltlichen Dingen zufiel. Allein selbst der Ärmste konnte wenigstens beim Vollzug der „Sakramente“ (saṃskāras), z. B. bei der Geburt eines Sohnes, den Priester nicht umgehen. Die bevorzugte Stellung der indischen Opferkünstler oder Brahmanen war eine vollendete Tatsache schon lange, bevor sie, zum Dogma erhoben, in das „Recht“ ihren Einzug hielt.

In dem angegebenen Sinne ist der Priester indes nur als Opferer heilig. Dies war die vorzüglichste, doch nicht die einzige Funktion der Brahmanen. Sie sind gleichzeitig die geborenen Lehrer und Erzieher, obschon nicht alle Brahmanen das Erziehungs- und Opferwesen zu ihrem Berufe machten. Jedem Brahmanen war jedoch kraft seiner Abstammung von einem der alten Seher der Vorzeit ein übernatürlicher Charakter (sein brahma) angeboren, und insofern ist jeder Brahmane, auch wenn er keine Opfertätigkeit ausübt, heilig. Die übernatürliche Macht konnte anderseits auch erworben werden durch Kasteiung (tapas). Vorübergehend oder (bei Büßern von Beruf) immer stand es darum auch Nichtbrahmanen und Brahmanen, die die Vorrechte eines Büßers (yogin) mitgenießen wollten, frei, „heilig“ d. i. gottverwandt zu werden. „Muni“ heißt schon im Rigveda der Mensch, der „gottgetrieben“ Wunderdinge tut. Śākyamuni nannte man später den weisesten der Inder, Gotama Buddha.

§ 11. Die Vielheit der Götter und das eine göttliche Wesen; die Erlösung vom Tode.

Nicht ein Götterstaat nach Art des homerischen, aber eine Götterverbrüderung derart, daß alle in bestimmter Ordnung und Reihenfolge ihren Anteil am Opfer bekamen, erhob sich über die bunte Vielheit der Götter. Um von hier aus zur Einheit aufzusteigen, konnte das Denken verschiedene Wege wählen. Rein auflösend wirkte der Zweifel. Denn war es auch nur das Dasein Indras, das man in Frage stellte — „Indra ist nicht! sagt mancher; wer sah ihn? wen sollen wir preisen?" — so schien doch die ganze vielgestaltige Götterwelt rettungslos verloren, wenn der gewaltige Indra fiel. Nicht der Zweifel, sondern der Glaube hat der Einheit zum Siege verholfen, und es waren zunächst die Spuren des theologischen Denkens, denen das begriffliche folgte. Die Angleichung des einen Gottes an den anderen in der Weise, daß schließlich einer alle vertreten konnte; die Gruppierung der Götter und ihre Verteilung auf die Erde, die Luft und den Himmel; die Verwandlung allgemeiner Eigenschaften, wie die Tätigkeit des Bewegens, Bildens, Schaffens in göttliche Persönlichkeiten (Savitar, Tvaṣṭar, Dhātar); auch die Götter als „Herren" eines bestimmten Gebietes, besonders einer, Prajāpati der „Herr der Wesen", haben dem Denken den Weg aus der sinnlichen Vielheit zur begrifflichen Einheit gewiesen. Das allen Göttern Gemeinsame zu entdecken, war dann nicht mehr schwer: „Was eines ist, benennen die Dichter vielfach." Die Vielheit liegt bloß in der Auffassung und Benennung; das Wesen ist eines.

Jenes Eine, das kein Name bezeichnen kann, ist aller Dinge Ursprung. So verkündet das Schöpfungs-

lied, der reinste Ausdruck für diese die Einheit suchenden Gedanken:

„Da gab's keinen Tod und auch kein Leben,
Da gab's von Nacht und Tag noch kein Erscheinen.
Es hauchte windlos unbewegt das Eine,
Nichts weiter gab es außer diesem."

Der bekannte Gott hat dem unbekannten Gotte die Herrschaft abgetreten: „Sagt, welchem Gotte sollen wir mit Opfer dienen?" Indra, der Gott mit unumschränkter Gewalt, hat einen Mächtigeren gefunden, den, „der allein Gott über allen Göttern!"

Vom Opfer ausgehend, strebten andere der übersinnlichen Einheit zu. Der Spruch, der das Opfer wirksam macht, soll er nicht die Grundkraft selber sein? „Durch das brahma (den Opferspruch) werden Himmel und Erde zusammengehalten." Das brahma ist das Eine und Unvergängliche, und dieses fällt zusammen mit ātman, dem wahren Selbst, dem Kern der menschlichen Persönlichkeit.

Was so da und dort von verschiedenen geahnt und ausgesprochen wurde, hat man gegen das Ende dieser Periode literarisch verarbeitet, sei es als Āraṇyakas (Waldbücher) oder als Upaniṣads (Anweisungen zur Verehrung des höchsten Wesens), deren Grundlage die Lehre bildet: das Eine ohne ein Zweites. Man sah darin ganz richtig das Ende (Ziel) des Veda (Vedānta).

Aber auch das Herz hat seine Wünsche, wo der Verstand die seinen hat. Der Mensch ist dem Tode verwandt (mṛtyubandhu); wird ihm die volle Lebensdauer zu teil werden? Bittend wendet er sich an die Himmlischen, um durch ihre Hilfe vom Tode erlöst zu werden. Opfernd hofft er den Tod (Māra) zu versöhnen.

Noch weiß er das irdische Leben zu schätzen, das, einmal entronnen, für immer entronnen ist, denn die Aussicht, die sich nach dem Tode eröffnet, das Wunschland jenseits des Grabes, reizt nicht sehr. Und selbst dieses ward für immer begraben, seitdem man wußte, daß der Mensch von einer erbarmungslosen Notwendigkeit, von seiner eigenen Tat (karman, kamma) verfolgt wird von einem Tod zum andern. Da gingen die Wünsche nur noch auf die Erlösung vom „wiederholten Tode". Der Gläubige nahm seine Zuflucht zu Opfern; und die brahmanischen Opferschriften hallen wider von der Versicherung, daß dieses und jenes Opfer geeignet sei, den abermaligen Tod zu überwinden, indem es seinem Vollzieher den Himmel sichere. Denn zum Himmel findet die Todesmacht (so will es die Lehre, die im Opfer das Heil erblickt) keinen Zutritt. Für die Menge mochte diese Lösung genügen und ihr Vertrauen zu den Opfern und Opferern erhöhen. Es gab aber auch solche, die den Knoten, den sie nicht lösen konnten, zerhieben und jede Fortdauer nach dem Tode, den Unterschied von Seele und Leib, die Vergeltung von guten und bösen Taten leugneten (die Lokâyatas oder Materialisten). Jene, die vom Werkdienst unbefriedigt waren und doch das wiederholte neue Dasein je nach den Taten nicht zu bestreiten wagten, erwarteten das Heil allein vom geläuterten Lebenswandel.

II. Kapitel.

Das Zeitalter der Reformbewegungen.

(Vom 6. Jahrh. v. Chr. bis zum 6. Jahrh. n. Chr.)

§ 12. Die Vorläufer Gotama Buddhas.

Alle Bestrebungen, die das neue Zeitalter ausfüllen, gehen aus vom Verlangen, einen Ausweg aus dem Kreislauf des Lebens (saṃsāra) zu finden, d. i. die Erlösung zu erreichen. Die ersten Regungen dieses Heilsverlangens tauchten in weltlichen Kreisen auf. Leute aus fürstlichem oder adligem Geschlechte, Männer und Frauen, die das Unzulängliche der Religion der verdienstlichen Werke (Opfer u. dergl.) empfanden, unternahmen es, eine Religion des Geistes — Erkenntnis des Brahma oder Ātman — zu begründen. Durch sie hofften sie nicht zeitweilig, wie durch Religionsübungen, sondern endgültig befreit, wahrhaft erlöst und innerlich befriedigt zu werden. Die Brahmanen waren klug genug, mit der Neuerung gemeinsame Sache zu machen. Doch so groß war anfangs noch die Furcht vor Mißbrauch, daß man die strenge Geheimhaltung dem Lehrer zur Pflicht machte und die Waldesstille aufsuchte, wenn der Unterricht auf solche Fragen kam. Und man frug nach dem Selbste und fand, daß es „alles“ ist, „kleiner als das Kleinste und größer als das Größte“, daß es „Brahma“ ist, „das Wirkliche“ und „das bist du“ (tat tvam asi):

„Des Odems Odem und des Auges Auge,
das Ohr des Ohres und der Speise Speise,
des Denkens Denken: — die dies wissen,
erkennen auch das alte, erste Brahma.
Fürwahr das Denken zeigt's uns an:

Die Vielheit ist nur leerer Wahn.
Vom Tod zu neuem Tode geht,
wer hier Vielfältigkeit erspäht.
Durchs Denken sich erschauen läßt,
was dauert und steht ewig fest."

Die Erkenntnis vom Brahma-Ātman ist eins mit der beruhigenden Gewißheit, Brahma zu sein („ich bin Brahma", aham brahmāsmi) und folglich auch erlöst zu sein vom ewigen Sterben und Leben.

In jeder Lehre, die mit dem Anspruch auftritt, frei zu machen, liegt immer eine starke Versuchung, mit den äußeren Verhältnissen zu brechen, in die den Menschen sein Dasein gestellt hat. Das Aufkommen der weltflüchtigen Richtung in Indien ist älter als die Brahma-Ātman-Lehre und hat mit dieser nichts zu schaffen. Die ersten berufsmäßigen Asceten (śramaṇas, yogins) wollten die sinnliche Natur nach Möglichkeit von sich abstreifen und das Geistige in seiner höchsten Reinheit verwirklichen. Dieselben scheinen sich ursprünglich hauptsächlich aus der Brahmanenkaste rekrutiert zu haben. Die gewöhnlichen Mittel, durch potenzierte Selbstzucht (yoga) dem Zustand vollkommenster Geistigkeit zuzustreben, waren Einhalten des Atems, Geistessammlung und künstliche Ekstase. Als diese Ascese mehr und mehr Aufnahme fand, gewiß nicht zum wenigsten, weil man sich von ihr Wunderdinge versprach, bemühte man sich, ihr auch eine theoretische Grundlage zu geben. Dazu bot sich die Lehre dar, welche den vielen Seelen die Materie gegenüberstellt und die Erlösung in der Erkenntnis der absoluten Verschiedenheit der Seele von der Materie erblickt; eine Lehre, die kurzweg S ā ṃ k h y a heißt. Jedoch ist kein Grund da anzunehmen, daß die Ansichten über die Gott-

heit, die jene Büßer hegten, von den landläufigen verschieden waren. Im Gegenteil, wenn der Mehrzahl derselben die Erlangung übernatürlicher Fähigkeiten vorschwebte, so kann auch ihr Gottesbegriff nicht besser und schlechter gewesen sein, als derjenige der Opferpriester, denen das Opfer (wie jenen die Ascese) Zauberkräfte verleihen sollte. Der Ausdruck Īśvara „Herr" in den jüngeren Yoga-Texten aber ist ohne Beweiskraft für die älteren Zeiten, sondern hat allein Wert für die Beurteilung des Verhältnisses zweier Systeme zueinander, nämlich des atheistischen Saṃkhya- und des theistischen Yoga-Systems.

Ein neues Element führte der Ascese jene Erkenntnis von der Einheit aller Wesen in Brahma zu. Die Weltflucht, der sie Vorschub leistete, suchte ihr Ziel nicht in der Scheidung und Loslösung der Seele von allem, was nicht sie selbst ist, vielmehr in dem „Hinaustreten" (aus dem begierdevollen Hausleben) zu dem „ungeborenen Selbste". „Wozu brauchen wir Nachkommenschaft, deren Welt dieses Selbst ist?" — Darum ziehen sie, nachdem sie dem Verlangen nach Söhnen, Reichtum und den Weltfreuden entsagt haben, als Bettler einher. Denn das Verlangen nach Söhnen ist dasselbe, wie das Verlangen nach Reichtum, und dieses ist dasselbe wie das Verlangen nach Weltfreuden, da beides eben Verlangen ist. Deshalb wünsche ein Gelehrter, nachdem er die Gelehrtheit abgestreift hat, in Kindeseinfalt zu verharren. Wenn er die Kindeseinfalt und die Gelehrtheit abgestreift hat, ist er ein „Muni".

Im einzelnen wichen natürlich die Beweggründe bei den vielen, die sich zum ascetischen Leben entschlossen, sehr voneinander ab. Meist waren es

schlimme Erfahrungen im weltlichen Stande, die zur Weltentsagung führten, oft genug aber auch entsprang sie der reinen Freude am „hauslosen Stande“. Um Anteil an der Brahmawelt (einer besonderen Himmelswelt) zu bekommen, unterhielten Brahmanen, in Birkenrinde gekleidet und ein schwarzes Antilopenfell über die Schulter geworfen, im Walde das hl. Feuer. Büßer gab es, die, von einer unbestimmten Sehnsucht nach dem Göttlichen getrieben, ihren Leib schweren Kasteiungen aussetzten. Waldeinsiedler wechselten ab mit Wandermönchen, die, von Scharen gelehriger Schüler umgeben, von Dorf zu Dorf zogen. Gerade solche Wandermönche waren es, die leitend und bestimmend in die Bewegung eingriffen und die von ihnen vorgetragenen Lehren zum Erkennungszeichen für ihre Freunde und Anhänger machten oder Sekten stifteten.

Einige dieser vorbuddhistischen Sekten sind uns nur dem Namen nach bekannt. Von anderen wissen wir etwas mehr. So steht heute fest, daß die weitverbreitete Sekte der Nirgranthas („Entfesselten“) der Lehre und Lebensordnung eines „Heiligen“ namens Pārśva folgte, der lange vor Buddha gelebt haben muß. Sie nahmen u. a. an, daß die Seele als solche tätig ist und von ihren Taten selbst affiziert wird, und tranken kein kaltes Wasser, um nicht lebende Wesen zu töten. Eine andere Sekte, die der Acelakas, ließ unter Berufung darauf, daß der Körper rein sei, jede Kleidung beiseite. In der Sekte der Ājīvakas, welcher männliche und weibliche Mitglieder angehörten, haben einige die älteste Form des nachmals so mächtig gewordenen Viṣṇuismus zu erkennen geglaubt. Ihrem Namen nach wollten sie „lebenslänglich“ (ājīva) Asceten sein.

So haben wir just das Milieu gewonnen, um Indiens größten Heilslehrer verstehen und würdigen zu können, Gotama Buddha [1]).

§ 13. Gotama Buddhas Leben; seine Persönlichkeit.

Die Lebensumstände des Mannes, in welchem heute noch Millionen des asiatischen Festlandes und der Inseln den Begründer des Glaubens verehren, der ihnen den Weg gezeigt hat aus den Leiden des Daseins, sind kurz folgende:

Der „Ascet Gotama", unser Buddha, war in der Nähe von Kapilavastu in dem Lumbini-Parke (j. Paderia nördlich vom Gorakhpur-Bezirke) geboren, dort, wo nach den jüngsten Funden der König Aśoka i. J. 249 v. Chr. seine Verehrung bezeigte und auf einer steinernen Säule die Inschrift anbringen ließ: „Hier ist der Erhabene geboren worden." Kapilavastu, wo die Häupter der Śākyas residierten, ein Geschlecht, von dem wir ohne den „Weisen aus dem Śākya-Geschlechte" kaum etwas wüßten, lag im waldigen Hügelland an den Abhängen des Himālaya. Gotamas Eltern gehörten diesem Geschlechte an. Schon die ältere (Pāli-)Literatur hat um Geburt und Kindheit des nachmaligen Buddha (s. v. a. der „Erleuchtete") einen Kranz von Legenden geflochten. Als historisch verbürgt darf gelten, daß er zur Zeit, da das Verlangen nach einem Besseren ihn antrieb, sich „vom Hause weg in die Hauslosigkeit" zu begeben, vermählt war und einen Sohn namens Rahula hatte. Er soll damals 29 Jahre alt gewesen sein.

---

[1]) Vergl. Sammlung Göschen Nro. 174: Buddha.

Das erste nach diesem entscheidenden Schritte war, daß er sich unter die geistliche Leitung zweier Männer stellte, die der „Yoga“ genannten Praxis der Geistesentrückung ergeben waren. Doch verließ er sie bald wieder und suchte ein Gehölz in der Gegend von Gayā in Magadha (j. Provinz Behar) auf. Hier übte er sechs Jahre hindurch strenge Kasteiung, erkannte aber, daß auch sie nicht zum Ziele führte. Das Licht, das er in sich trug, vertraute er, würde ihm die „Heilsgewißheit“ (yogakkhema) geben. In einer Nacht, während er unter einem Feigenbaume in ruhiger Sammlung verweilte, kam sie zum Durchbruch, und er war damit ein „vollkommen erleuchteter“ (sambuddha) geworden. Eine Zeitlang blieb er noch in der Nähe dieser denkwürdigen Stätte. Darauf eilte er nach Benares, wo er als Heilslehrer auftrat und seine erste Predigt hielt. Der Mittelweg zwischen Sinneslust und Selbstpeinigung, so lehrte er, führe zum Glück des Nirvāṇa, worin alles Wiedergeborenwerden überwunden ist.

Die ersten Bekehrten entsandte Buddha, nachdem ihre Zahl auf 60 angewachsen war, einen jeden nach einer anderen Richtung, um die „Lehre“ (Gesetz, Wahrheit) zu verkündigen. Er selbst aber gewann auf einmal 1000 neue Jünger durch den Übertritt dreier Ascetenhäupter mit ihrem Anhang. Vor diesen hielt er seine sogen. „Feuerpredigt“ über das Thema „Alles brennt“ (vom Feuer der Lust usw.) auf einem Berge bei Gayā. Von hier zog er an der Spitze dieser stattlichen „Bettlerschar“ nach Rājagaha, der Hauptstadt von Magadha. Der König Bimbisāra ging ihm entgegen und machte seinen Lustgarten (das Veḷuvana) „der Bettlergemeinde, die Buddha zu ihrem Führer hat“, zum Geschenk. Ein noch bedeutsameres Ereignis bringt

die Überlieferung mit diesem Aufenthalt Buddhas in Rajagaha in Verbindung. Zwei junge Brahmanen, Sariputta und Moggallana, beide Schüler des Wandermönches Sañjaya, schlossen sich mit ihren 250 Gefährten Buddha an.

Aus Buddhas Verwandtschaft traten nun auch einige zu ihm über. Sein Vetter Ānanda war berufen, sein Lieblingsjünger, und ein anderer Vetter, Devadatta, sein Gegner zu werden. Zahlreiche Gönner und Wohltäter erwuchsen ihm in den 45 Jahren seines Lebens als Lehrer. Keinen jedoch wußte die Nachwelt mehr zu rühmen als den reichen Kaufmann Anathapiṇḍika (d. i. Nährer der Hilflosen) aus Savatthi, der für Buddha um eine hohe Summe vom Prinzen Jeta einen prächtigen Park erstanden und darin ein Kloster erbaut hat.

Buddhas Ende und die demselben vorhergehenden Ereignisse bis zu seiner Erkrankung im Mangowalde zu Pava und seinem Tode zu Kusinara im östlichen Teile des nepalesischen Marschlandes sind wieder ebenso wie die Begebenheiten nach der Erlangung der Buddhawürde von pietätvoller Hand beschrieben worden, noch ehe die Erinnerung daran in Verwirrung geraten war. In diesen Bericht sind auch Buddhas letzte Ansprachen an seine Jünger mitaufgenommen. Nach einer liebevollen Ermahnung an die Seinen, die in die Worte ausklang: „Nun wohlan, ihr Mönche, ich ermahne euch: es vergeht, was entsteht; ringet ohne Unterlaß!" schloß sich sein Mund für immer. Es wird dies ungefähr 470 v. Chr. gewesen sein. Das Geburtsjahr Gotama Buddhas würde danach um die Mitte des 6. Jahrh. v. Chr. anzusetzen sein.

Buddha erhob sich über seine Zeitgenossen und seine Landsleute überhaupt durch ein tiefes Verständnis

für die Bedürfnisse seiner Zeit und des indischen Volkes im allgemeinen. Seine Erfolge sind nicht etwa dem Umstande zuzuschreiben, daß er weniger indisch dachte als die anderen, sondern umgekehrt darauf zurückzuführen, daß er seine Reformen mehr als die übrigen der indischen Volksseele anpaßte, daß er selbst die treueste Verkörperung derselben war. Seine Erscheinung, sein Wesen und Auftreten atmet Frieden und Duldsamkeit. Dies ist ein Charakterzug an diesem Manne, und ein anderer ist die mächtige Liebe zur Wahrheit und ebendarum auch das Beiseitelassen aller ungewissen oder nicht zu vergewissernden Lehrgegenstände, die den Gebildeten das Heil unnötig erschwert und die Ungebildeten nur betört und irregeleitet haben würden. Buddha verwarf die falschen Krücken der äußeren Ascese und wollte nichts wissen von einem „Unvergänglichen", heiße es brahma oder ātman. Darüber aber darf als weiterer Charakterzug nicht vergessen werden seine weitgehende Nachgiebigkeit gegenüber der Fassungskraft seiner Hörer. Niemand hat mehr als er der Vorliebe der Inder für Bilder und Gleichnisse, für phantasiereiche Belebung der begrifflichen Welt mit Wesen und Formen, die ernstlich nie für wirklich genommen werden dürfen, Rechnung getragen.

§ 14. Buddhas Lehre.

Was der historische Buddha lehrte, wird weder seinem Umfange noch seinem Inhalte nach vollständig zu ermitteln sein. Wir kennen genau genommen nur das, was seine Freunde ihm nachgeredet und möglicherweise angedichtet haben. Einige Lehrworte indes, zumal jene, die mit dem großen Ereignis der „Erleuchtung"

und dem ersten öffentlichen Auftreten des großen „Erleuchteten“ in allen Quellen gleichmäßig in Zusammenhang gebracht werden, verdienen als authentisch anerkannt zu werden. Es ist ferner anzunehmen, daß bei allen jenen Lehren, die Buddha so häufig vortrug, daß sie sich dem Gedächtnis seiner Zuhörer einprägen mußten, nicht bloß ihr Sinn, sondern auch ihr Wortlaut mit dem ursprünglichen zusammenfällt.

Unzweifelhaft sind von dieser Art „die vier edlen Wahrheiten“: 1) das Leiden ist; Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unlieben vereint zu sein ist Leiden, von Lieben getrennt zu sein ist Leiden, das fünffache Haften am Irdischen (Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Erinnerungsbilder, Bewußtsein) ist Leiden; 2) das Leiden hat seine Ursache; diese Ursache ist der Durst nach Dasein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt; 3) die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens ist die Aufhebung des Leidens; 4) der Weg dahin ist achtgliedrig: rechtes Glauben, rechtes Sichentschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Eine besondere Formel, „das ursachenmäßige Entstehen“ genannt, erläutert die zweite und dritte dieser Wahrheiten.

Die Ergründung des Leidens holt hier viel tiefer aus, nämlich beim Nichtwissen, das, sonderbar genug, der Nichtkenntnis der vier edlen Wahrheiten gleichgesetzt wird. Aus diesem entstehen die (von früheren Handlungen zurückgebliebenen) Erinnerungsbilder (saṃskāras), und daraus bildet sich das (als Element gefaßte) Bewußtsein und aus ihm „Name und Gestalt“ (die Individualität). Hierin haben die sechs

inneren und die sechs äußeren Stätten, d. i. die Sinne (mit Manas, dem inneren Sinn) und ihre Objekte (die Sinnesqualitäten samt dem begrifflichen Wesen der Dinge), ihren Ursprung. Aus diesen entspringt die Berührung (der Sinne und ihrer Objekte) und daraus die Empfindung (zugleich auch Lust oder Unlust). Sie ruft den Durst hervor (als Wille zum Leben), und dieser das Haften (Anhänglichkeit an das Dasein), und so entsteht das Werden (der Kreislauf des Lebens). Nun folgen Geburt, Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung (das ganze Heer des Leidens). Umgekehrt führt die Aufhebung des Nichtwissens „unter gänzlicher Aufhebung des Begehrens" zur Aufhebung der Erinnerungsbilder u. s. f. bis zur Aufhebung alles Leidens. — Wenn unser Denken sich mit diesen 12 Ursachen (Nidānas) nicht abzufinden vermag, so trifft die Schuld den Urheber der Formel allein, der ihre Bestandteile aus einem fremden Systeme, der Philosophie des Sāṃkhya entlehnte, ohne den hier waltenden logischen Zusammenhang festzuhalten.

Für alles, was entstehen kann, gibt es also ein sicheres Mittel, um seinem Entstehen vorzubeugen: die richtig erfaßte Buddhalehre. „Von dem, was aus einer Ursache hervorgeht, hat der Tathāgata (Buddha) die Ursache kundgetan und auch die Aufhebung alles dessen. Solches lehrt der große Ascet." Aus der allgemeinen Überzeugung der philosophisch denkenden Inder dagegen stammt der Satz, daß ein jeder sich selbst bestimmt durch die „Tat". Wo immer eine Tat, ein Wollen oder Begehren ist, ist auch etwas vorhanden, das sich ausreifen muß, und dafür sind neue Existenzen erforderlich. Die gewöhnliche Ansicht neigt daher zur Seelenwanderung, da sie ein beharrendes Seelenwesen be-

hauptet. Mit dieser Ansicht, nach der die Seele die eine Verkörperung mit der andern vertauscht, hat Buddhas Lehre nichts gemein. Nach ihr beharrt das Tun in der Weise von (latenten) Eindrücken oder Erinnerungsbildern (nur ausnahmsweise sind es bewußte Erinnerungen), und indem es (wie die Ursache in die Wirkung) in das Bewußtseinselement eingeht, wird es zum Keim eines neuen individuellen Wesens. Jedesmal tritt bei der Empfängnis ein neues Individuum ins Dasein, nicht von neuem das frühere, aber weil die Ursache des neuen die Tat des alten ist, ist das alte dennoch im neuen, sowie die Ursache in der Wirkung fortbesteht.

Nach demselben Gesetz der Selbstbestimmung ist auch ein jeder sein eigener Erlöser, und darum heißt Buddha als der erste Selbsterlöser vorzugsweise Tathāgata, d. i. ein so (wie er will) Wandelnder. Kein übermenschliches Wesen, sondern nur die eigene Kraft ist imstande, den Menschen vom leidenbringenden Begehren zu befreien. Sobald durch das Wissen von der Wertlosigkeit des Daseins das Begehren aufgehoben ist, und damit jedes innere Gebundensein aufhört, tritt jener Zustand ein, wo die Tat ihn nicht mehr zu einem neuen Dasein verurteilen kann. Nirvaṇa ist einer der vielen Namen für die vollkommene Begierde- und Leidlosigkeit: ein Jenseits (der Herrschaft des Todes) im Diesseits. Wer sie erreicht hat, „hat den Tod überwunden und strahlt wie die Sonne“. Alle Daseinskeime sind zerstört. Der Weise geht aus wie die Lampe (der der Brennstoff fehlt); er ist erlöst und wartet ruhig seine Zeit ab.

Daß Buddha den Glauben an einen solchen Seligkeitszustand wachrief und zur Verwirklichung desselben

auf den von ihm gelehrten Weg als auf den einzigen hinwies: „Dies ist der Weg! kein andrer ist's, der zu der Einsicht Läutrung führt!“ *) — macht seine Lehre wert des Namens einer Religion, obgleich sie einen Gottesbegriff nicht kennt und darum auch keinen Gottesdienst hat. Dieser Mangel bringt sie in den schärfsten Gegensatz zur Alleinheitslehre (Vedānta); gleichwohl lassen sich beide Richtungen auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen, wenn man bedenkt, daß jener Ātman = Brahma, die Allseele aus dem Begriff der Einzelseele entspringt und darin wieder einmündet. Nur die Vielheit der Einzelseelen wird verdrängt durch die Allseele, die eine Verschiedenheit nicht duldet. Buddha, hier wie überhaupt die Erfahrung des heilsbeflissenen Menschen zum Ausgang nehmend, hatte für eine Allseele, die von Ewigkeit zu Ewigkeit existiert, sowie auch für eine Einzelseele, die anfang- und endlos, für sich bestehend und unvergänglich ist, keinen Namen. Er ging also weder mit dem Vedānta noch mit dem Sāṃkhya, wohl aber benutzte er einzelne fertige Bausteine des letzteren, während er nie die praktischen Tendenzen verleugnete, die sein Werk nicht bloß (wie jene Philosophien) krönten, sondern stützten und trugen und durchweg in ihm den Ausschlag gaben. Leiden und Erlösung sind die beiden Pole. Um sie dreht sich die kleine und dabei doch so große Welt des Buddhajüngers.

Draußenstehende werden es unbegreiflich finden, wie eine Lehre, die nichts weiter als ein dürres Fachwerk moralischer Begriffe zu sein scheint, Wunder der Bekehrung wirken konnte. Zur Erklärung wird mit-

*) Dhammpada, v. 274.

unter daran erinnert, daß in Indien große Erfolge mit Mitteln erzielt werden, die anderwärts die gegenteilige Wirkung haben würden. Diese Erklärung hält jedoch nur teilweise stand. Denn die Begeisterung stellt sich auch am Ganges nicht beim bloßen Stimmen der Instrumente einer Orchestermusik ein. Man wird sich daher immer gegenwärtig zu halten haben, daß Menschenkenntnis und persönliche Lebenserfahrung je nach Ort, Zeit und Umständen die einzelnen Fächer ausgefüllt haben; und wie könnte einer so reichen Persönlichkeit, wie die Buddhas war, die Gabe und Befähigung hierzu abgesprochen werden? Doch wir haben ja die Beweise noch in den „Lehrreden" (suttas), nicht in allen zwar, aber in vielen, die ein jüngeres Geschlecht ihm in den Mund legte. Oder sollen wir glauben, daß uns auch hier ein Idealbild vorgezaubert werde? In den Einzelheiten gewiß, allein schwerlich in der Stimmung des Ganzen, und diese selbst ist packend trotz aller indischen Besonderheiten. Es sei zur Veranschaulichung eine Parabel*) gewählt, deren Stoff aus dem altindischen Gleichnisschatze genommen ist und die schon deswegen Beachtung verdient, weil Friedrich Rückert denselben Stoff im Gedichte „Der Mann im Brunnen" verarbeitet hat. Sie lautet:

Der Erhabene (Buddha) sprach: Ein Mann, der am Leben hing und um keinen Preis sterben, es im Gegenteil gut haben und nicht leiden wollte, näherte sich vier bösen giftigen Schlangen. Da hörte er eine Stimme, die rief: Mann, höre! diese vier bösen giftigen Schlangen mußt du von Zeit zu Zeit aufheben, baden, füttern und betten. Zürnt dir auch nur eine derselben, so trifft dich der Tod oder ein Leid, das nicht

*) Einige unbedeutende Kürzungen habe ich in der Übersetzung vorgenommen und außerdem die optativische Redeform (im ersten Teile) in den Indikativ der Vergangenheit verwandelt.

besser als der Tod. Tue also, was dir gut dünkt! — Aus Furcht vor den vier bösen giftigen Schlangen lief der Mann, was er laufen konnte. Da hörte er eine Stimme, die rief: Mann, höre! hinter dir drein sind fünf mörderische Feinde. Die wollen dich töten, sobald sie dich erblicken. Tue also, was dir gut dünkt! — Aus Furcht nun auch vor den fünf mörderischen Feinden lief der Mann, was er laufen konnte. Da hörte er eine Stimme, die rief: Mann, höre! ein sechster Mörder mit gezücktem Schwerte ist dir ganz nahe. Der will dir den Kopf abschlagen, sobald er dich erblickt. Tue also, was dir gut dünkt! — Aus Furcht nun auch vor diesem sechsten ganz nahen Mörder mit gezücktem Schwerte lief der Mann, was er laufen konnte. Da sah er ein menschenleeres Dorf. Jedes Haus, das er betrat, war leer und ausgestorben; jedes Gefäß, das er in die Hand nahm, war leer und ohne Inhalt. Da hörte er eine Stimme, die rief: Mann, höre! im nächsten Augenblick werden Diebe das Dorf plündern und es zugrunde richten. Tue also, was dir gut dünkt! — Aus Furcht nun auch vor den Dieben lief der Mann, was er laufen konnte. Da sah er eine große Wasserflut. Am diesseitigen Ufer war Angst und Furcht, aber das jenseitige Ufer lag in Ruhe und Sicherheit. Doch kein Schiff war da noch ein Kahn oder eine Brücke, um von der einen auf die andere Seite zu kommen. Da dachte der Mann bei sich: Wie wäre es, wenn ich Strohhalme, Hölzchen, Baumzweige und Blätter zusammenlesen, einen Korb daraus flechten und dann mit Händen und Füßen arbeitend in diesem Korb wohlbehalten ans andere Ufer gehen würde? Der Mann tat, wie er gedacht hatte; und sowie er übergesetzt und ans andere Ufer gegangen ist, steht er auf festem Boden, ein Brahmane!

Dies ist ein Gleichnis, und sein Sinn ist dieser: Die vier bösen giftigen Schlangen bedeuten die vier groben Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Luft. Die fünf mörderischen Feinde bedeuten die fünf Arten des „Haftens“ (upādāna): der organisierte Leib, die Empfindung, die Vorstellung, die Erinnerungsbilder und das Bewußtsein. Der sechste ganz nahe Mörder mit gezücktem Schwerte bedeutet Freude und Lust. Das menschenleere Dorf bedeutet die sechs „inneren Stätten“ (die Sinnesorgane). Denn wenn ein kundiger, verständiger und weiser Mensch das Auge usw. als solches betrachtet, so stellt es sich als leer und nichtig heraus. Die

Diebe, die das Dorf zugrunde richten, bedeuten die sechs „äußeren Stätten“ (die Sinnesobjekte). Das Auge geht in den wohlgefälligen Formen, das Ohr in den wohlgefälligen Tönen usw. zugrunde. Die große Wasserflut bedeutet die vier Wogen: die Woge der Sinneslust, des (wiederholten) Daseins, des Irrwahns und der Unwissenheit. Das diesseitige Ufer, wo Angst und Furcht ist, bedeutet das „Für sich bestehen“ (sakkāya). Das jenseitige Ufer, das in Ruhe und Sicherheit liegt, bedeutet das „Verwehen“ (nibbana). Der Korb bedeutet den achtgliedrigen Weg: rechtes Glauben usw. Das Arbeiten mit Händen und Füßen bedeutet die Kraftanstrengung. Der übergesetzt und ans andere Ufer gegangen auf festem Boden steht, ein Brahmane, bedeutet den „Heiligen“ (arahant).

§ 15. Buddha als Ordensstifter; die Bedeutung seiner Reform.

Buddhas Anhänger schieden sich in zwei Gruppen. Ein Teil erkor die gleiche Lebensweise wie Buddha selbst, verließ also das Haus, und ein Teil hielt am Hausleben. Die ersteren, meist Leute aus guter Familie, bildeten Buddhas Jüngerschaft. Sie gehörten zum „Sākyasohne“, nahmen dessen Sitten und Gewohnheiten an und folgten seinen Weisungen in Heilssachen sowohl, als auch in den Äußerlichkeiten der Kleidung, Nahrung, Wohnung u. dgl. Die letzteren erkannten zwar Buddha als Autorität in geistlichen Dingen an und trugen mit ihrer Habe zu seinem und seiner Jünger Unterhalt bei, wahrten sich aber im übrigen die Freiheit, nach eigenem Gutdünken zu leben. Mit Rücksicht auf das letzte Ziel des sittlichen Strebens erreichen diese Weltlichen nie, was die Geistlichen vermögen. Um über diese ersten Anfänge hinauszukommen, genügt es nicht, ein „Verehrer“ (upāsaka) zu bleiben. Wer höher hinansteigen und als „Heiliger“ seiner Erlösung gewiß sein will, muß „Bettler“ (bhikṣu, bhikkhu) werden wie Buddha,

ohne Privatbesitz, ohne Ehe und ohne jede andere Lebensbestimmung als die der Loslösung von allem.

Ein Grundstock von Regeln, teilweise bloß durch Übertragung brahmanischer Ordnungen auf die neuen Verhältnisse gewonnen, scheint auf Buddha selbst zurückzugehen: das älteste kodifizierte Mönchsrecht der Erde. Die Hauptbestimmungen betrafen die Aufnahme in den Orden (upasampadā) nach überstandener Probezeit durch Mitteilung der sogen. „vier Zuflüchte" und der „vier Verbote". M. a. W.: die vollkommene Bedürfnislosigkeit wird demjenigen, der „Bettler" heißen und sein will, eingeschärft. Strenge normiert war desgleichen die monatlich zweimal stattfindende „Beichtfeier" (uposatha), welche dem Kapitel der altchristlichen Orden entspricht und den Zweck hatte, den Mönchen ihre Pflichten ins Gedächtnis zu rufen. Es war damit ein öffentliches Bekenntnis verbunden, wobei jeder Mönch sich derjenigen Verstöße gegen die Ordensregeln anzuklagen hatte, deren er sich schuldig wußte, vergleichbar mithin der sogen. Culpa oder offenen Schuld der älteren christlichen Orden. Alle einzelnen Verstöße werden im Pātimokkha, einem buddhistischen Pönitentialbuch, aufgezählt und nach den „Bußen" eingeteilt, anhebend mit den schwersten. Geregelt war des weiteren auch das tägliche Leben der „Bettler". Sie erhoben sich in früher Morgenstunde von ihrem einfachen Lager und begannen ihr Tagewerk mit Betrachtung und Aufsagen von Lehr- und Rechtssprüchen. Hierbei rezitierte entweder einer für sich allein, während er auf dem Vorplatze vor seiner Zelle einherschritt, oder es setzten sich mehrere zusammen und einer trug vor oder beantwortete die an ihn aus der Corona gestellten Fragen. Gegen Mittag traten die Mönche einzeln

ihren Almosengang an in eingezogener Haltung und ohne sich in ein Gespräch mit ihren Wohltätern einzulassen. Nach ihrer Rückkehr verzehrten sie die in die Almosenschale gelegten Bissen, ruhten alsdann aus und nahmen später wieder ihre gewohnten Übungen auf, es sei denn, daß Freunde des Ordens sich einfanden und eine Belehrung begehrten, die dann in der Regel Buddha selbst oder ein älterer Mönch erteilte. Wanderte man von Ort zu Ort, und dies geschah bei Lebzeiten Buddhas, die Regenmonate abgerechnet, jahraus jahrein, so kam natürlich manche Abwechselung in dieses Leben. Bald traf es sich, daß man auf dem Wege mit Mönchen anderer Orden zusammenstieß, bald, wo der Weg durch ein Brahmanendorf führte, kam es zu einer Unterredung über diese oder jene Unterscheidungslehre, oder ein hoher Herr war begierig, Buddha zu sehen und ging entweder zu ihm hinaus vor die Stadt, wo Buddha in einem Parke Rast gemacht hatte, oder lud ihn ein, bei ihm das Mahl einzunehmen.

Den Frauen hat Buddha erst nachträglich das Recht zugestanden, ein gemeinschaftliches Leben unter seiner Oberleitung zu führen. Dennoch sollten die Nonnen (bhikṣuṇī, bhikkhunī) den Mönchen nicht gleichberechtigt gegenüberstehen, vielmehr denselben untergeordnet sein. In acht Hauptregeln wurde ihnen diese Unterwürfigkeit zur Pflicht gemacht, z. B. hat eine Nonne, auch wenn sie hundert Jahre dem Orden angehören sollte, den jüngsten Mönch zuerst zu grüßen und vor ihm aufzustehen. Zur Aufnahme in die Nonnengemeinde ist von der „beiderseitigen Gemeinde“ die Erlaubnis zu erwirken.

Hinsichtlich der Kleidung bequemte sich Buddha den brahmanischen „Wandermönchen“ (parivrajaka, paribbājaka) an, die rotgelbe Kleider trugen.

Das Reformatorische an Buddhas Wirken ist häufig einseitig in dem Gegensatz gesucht worden, der zwischen seiner Lehre und Lebensrichtung und der brahmanischen bestand. Allein darüber hat man anderes unbeachtet gelassen, was vielleicht mehr verdient an seiner Reform hervorgehoben zu werden.

Indem Buddha den Menschen anwies, jede Regung der Selbstsucht im Keime zu ersticken, und ihm gleichwohl das Aufgehen des eigenen Selbstes in dem einen Göttlichen versagte, stellte er alle freigewordenen Kräfte in den Dienst des Menschen. Daß er seinen Anhängern empfahl, bei aller Sorge für ihre Selbstvervollkommnung die Besserung, die geistige und sittliche Befreiung ihrer Umgebung unablässig im Auge zu behalten; daß er Liebe und Geduld predigte, die alle Schwierigkeiten überwinden, das allgemeine Erbarmen, Milde, Wohlwollen und Wohltun auf seine Fahne schrieb: dies macht Buddhas Reform aus. Almosengeben ist Opfer, hat er gelehrt und ist dadurch zum geistigen Urheber einer Menge humanitärer Einrichtungen in Indien geworden. Die Armenpflege, die Sorge für Verwahrloste, die Errichtung und Ausstattung von Almosenhäusern, die Anlage von Brunnen an Karawanenstraßen, von Herbergen, Straßen- und Brückenbauten — lauter verdienstvolle Werke, durch die man sich der endlichen Erlösung schrittweise nähern kann — sind Folgen von Buddhas Reform oder wenigstens unter ihrem Einfluß mächtiger gediehen als je zuvor. Und selbst die Kreise, die Buddha und den Trägern seines Namens fremd blieben oder feindlich entgegentraten, entzogen sich der stillen Wirksamkeit nicht, die eine so erhabene Moral schon durch ihr Dasein allein ausübte.

§ 16. Die Religionsgenossenschaft der Buddhisten; Überblick über ihre Geschichte in Indien während dieser Periode.

Schon zu Buddhas Lebzeiten bestanden in fester Geschlossenheit zahlreiche nach ihm benannte Gemeinden von Mönchen (Bettlern), bezw. Nonnen. Die übrigen Anhänger aber, die Buddha sich aus allen möglichen Ständen erworben hatte, waren nicht selbst wieder zu Laien-Gemeinden vereinigt, sondern betrachteten sich bloß als die berufenen Gönner je einer der vielen Mönchs- oder Nonnengemeinden. Die gleichen Verhältnisse lagen vor in den Zeiten, die unmittelbar auf Buddhas Tod folgten. Dennoch hat sich darüber eine falsche Überlieferung bei den Buddhisten herausgebildet. Die Bedingungen, unter denen das Aufkommen dieser Fälschung möglich war, kennzeichnen am besten die Periode, für welche sie zutreffend sind, d. i. ungefähr das erste Jahrhundert der buddhistischen Zeitrechnung*).

An Stelle der früheren vielen kleinen Gemeinden, die jede für sich isoliert dastanden, war die „Gemeinde der vier Weltgegenden" getreten, mithin ein Zusammenschluß nach außen. Die mit Enthusiasmus erfaßten Ideale, die in dem „Arahattam" oder dem Zustand der Heiligkeit kulminierten und in den einzelnen die mannigfachsten Stimmungen weckten, wurden allmählich verschlungen von dem einen Ideale der rechten Lehre. Im Kampf mit häretischen und schismatischen Bestrebungen war aber auf Erfolg nur zu hoffen, wenn der eigene Besitzstand als die echte, auf Buddha zurückreichende Tradition dargetan werden konnte. Es mußten daher die nach und nach veranstalteten Sammlungen

*) von Buddhas Parinirvāṇa (Tod) an.

heiliger Texte als das von Anfang an vorhandene Buddhawort für die neuzubildende Orthodoxie ausgegeben werden. Auf diesen Erwägungen, denen die konsolidierte Gemeindeordnung eine bequeme Stütze lieh, beruht die Erfindung eines Konzils unmittelbar nach Buddhas Tod, auf welchem der Kanon der heiligen Schriften festgestellt worden sei. Als historisch kann allein das Konzil gelten, welches (ca. 100 Jahre nachher) zu Vaiśālī abgehalten wurde. Gegenstand der Beratung war die Ordenszucht. Bedenkliche Spaltungen meldeten sich schon damals an und griffen immer weiter um sich, so daß mit der Zeit „Nördliche“ und „Südliche“ als getrennte Schulen oder Sekten sich gegenüber standen. In beiden gab es eine orthodoxe und eine heterodoxe Richtung, jede mit mehreren Unterabteilungen.

Die Orthodoxie oder das „Wort der Alten“ (theravāda) fand im 3. Jahrh. v. Chr. einen eifrigen Vorkämpfer an Tissa, dem Sohne der Moggali. Dieser berief i. J. 251 die Freunde der orthodoxen Buddhalehre zu einem Konzil nach Pāṭaliputra (j. Patna) am Ganges, der Hauptstadt des Mauryareiches. König war um diese Zeit jener Aśoka, der heute noch durch seine Inschriften auf Felsen und Säulen zu uns redet. Aśoka bekehrte sich selbst zum Buddhismus und verrät in manchen Inschriften eine zelotische Gesinnung. Die ceylonesischen Chroniken geben vor zu wissen, daß des Königs eigener Sohn, Mahendra mit Namen, sein Leben dem buddhistischen Missionswerk weihte und Ceylon für die Lehre Buddhas gewann. Denselben Quellen zufolge gingen zur gleichen Zeit Missionäre nach den nordwestlichen Gebieten Indiens, die unter der Herrschaft der griechisch-baktrischen Könige standen. Einer

dieser Könige ist Menander, der den Buddhisten gewogen war und unter dem Namen Milinda in einem apologetischen Werke (Milindapañha) auftritt, wo er dem Weisen Nagasena Fragen vorlegt, die dieser ihm beantwortet. Anderseits sprechen die großartigen Ruinen zu Bharhut ebenso wie die zu Sañchi für die Ausbreitung des Buddhismus im Westen, jenseits der Grenzen seines alten Heimatlandes. Es ist dies dieselbe Zeit (2. Jahrh. v. Chr.), in der das Schisma große Fortschritte machte und zum ersten Male Lehren auftraten, die Buddha zu einem göttlichen Wesen erhoben und das höchste Ziel der Vollkommenheit darin setzten, ein Weltheiland (Bodhisattva) zu werden und nicht (wie die ältere Lehre empfahl) ein „Heiliger" in diesem Leben. Dieser Verzicht auf das Heiligkeitsideal mußte auf die Dauer das ganze Gebäude der praktischen Moral umstürzen und die erziehliche Arbeit, welche der einzelne zur möglichst treuen Verwirklichung jenes Ideals zu leisten hat, überflüssig machen. Nach der „Heilandswürde" allein trachtete dann noch der Eifer der Besten.

In der Überschätzung des Neuen ging man übrigens sehr sachte voran, und zwischen der bloßen Vernachlässigung der mühevollen geistlichen Selbstzucht bis zur Alleinherrschaft der sogen. Paramitas, d. i. der erhabenen, für den zukünftigen Heiland notwendigen Geisteszustände (Edelmut, Güte, Aufopferung u. s. f.), liegen Jahrhunderte.

Um das Jahr 100 n. Chr. erstand im Norden dem Buddhismus ein mächtiger Beschützer in dem indoskythischen König Kaniṣka. Nicht lange danach vollzog sich die als Mahayanismus bezeichnete Verschmelzung der buddhistischen Lehre mit fremdartigen Anschauungen. Mit Eifer gab man sich der Abfassung

von Schriften hin, in denen neben den eben erwähnten buddhologischen (die Person Buddhas betreffenden) und soteriologischen (das Heilandstum betreffenden) Lehren die absolute Nichtigkeit von allem („alles ist leer") vorgetragen wurde. Die Gottheit Buddhas war, wie auch der christliche Schriftsteller Klemens von Alexandria (zweite Hälfte des zweiten Jahrhs.) zu berichten weiß*), perfektes Dogma. Die Stimmung vertrauensvoller Hingabe an den Buddha-Gott, gepaart mit werktätiger Nächstenliebe, war das unterscheidende Merkmal dieser Form des buddhistischen Glaubens; und wennschon hier die ursprünglichen Züge stark verzerrt sind, wahr ist doch, daß nur dieser Buddhismus die Herzen von Millionen erobert hat.

§ 17. Die Reform des Mahāvīra.

In dieselbe Zeit, da Buddha lehrte, wahrscheinlich aber schon vor das öffentliche Auftreten desselben fällt ein Ereignis, das an weltgeschichtlicher Bedeutung diesem nachsteht, indes für die indische Religionsgeschichte kaum weniger fruchtbar gewesen ist: die Reform des Mahāvīra.

In Koṭigāma (j. Vasakund), einem Vororte der Stadt Vaiśalī (j. Basār), im nordöstlichen Teile von Indien geboren, wo sein Vater ein adliger Gutsherr aus dem Geschlechte der Nāyas (Nāta, Jñātṛ) war, verließ derselbe nach dem Tode seiner Eltern (der Vater hieß Siddhattha und die Mutter Trisalā) im Alter von 30 Jahren Gattin und Tochter und ward

*) „Es gibt unter den Indern solche, die den Lehren Buddhas (*Bovττα*) folgen, den sie aus überschwenglicher Ehrfurcht als Gott verehren."

Ascet. Nachdem er sich zwölf Jahre lang strenge kasteit hatte, fühlte er sich „vollendet“ und widmete nun sein übriges Leben (weitere 30 Jahre) der Verkündigung der „Lehre“ und der Organisation seines „Ordens“. Von nicht geringem Einfluß auf Mahāvīra („der große Held“) scheint sein mehrjähriger Verkehr mit dem Acelaka-Mönch (s. § 12) Gosāla gewesen zu sein, der einer rigoristischen Ascese ergeben war. Mahāvīras Todesjahr fällt vor dasjenige Buddhas, da dieser auf des ersteren Tod Bezug nahm.

Beide Männer kannten einander und bekämpften sich gegenseitig. Beide entfalteten ihre Wirksamkeit in dem gleichen Gebiete (Königreich von Magadha und Kosala). Aber während Buddha eine neue Sekte gründete, ist Mahāvīra bloß das geistige Haupt der Niganṭhas (Nirgranthas, s. § 12), einer schon bestehenden Sekte geworden, die wir besser unter dem Namen Jinisten (Jainas) kennen (? die Gymnosophistai „nackten Weisen“ der griechischen Berichterstatter).

In der Lehre und Lebensordnung Mahavīras wird auf körperliche Abtötung ein großer Wert gelegt. Dieselbe Lust an der Selbstpeinigung, welche die Eltern des Reformators bestimmte, sich zu Tode zu hungern, und diesen gleich zu Beginn seiner Vorbereitung auf den Stand eines Siegers (Jina) zum Entschlusse trieb, seinen Leib für nichts zu achten und sich allem Ungemach zu unterziehen, beherrscht auch das Lehrgebäude und die Ordenseinrichtung der Jinisten. Nicht das Aufgeben des Willens, wie Buddha wollte, erlöst, sondern die Kasteiung. „Durch Kasteiung entsteht das Abschneiden“, nämlich der Tat (Karman), die genau wie im Buddhismus und überhaupt nach allgemein-indischer (philosophischer) Lehre die Wurzel alles

Übels ist. Weder das Wissen (von der Entstehung der Tat aus einem Tun) noch das Unterlassen (dieses Tuns) noch die Gleichgültigkeit (gegenüber allen Empfindungen und Gefühlen) noch die Sammlung des Geistes reicht hin zur Vernichtung der Tat. Erst die Kasteiung schneidet die Tat (und ihre Folgen) entzwei. Dadurch wird die Seele frei gemacht. Denn eben durch die Tat, und genau so, wie sie beschaffen ist, erhält jede Seele den ihr zukommenden Leib. Daher kann auch nur durch Kasteiung die Seele sich von ihrem Leibe befreien, und wenn sie endgültig ihn losgeworden ist und nicht mehr einen neuen Leib beziehen muß, ist sie wahrhaft frei. Man kasteit den Leib aber durch Fasten bis zum Sichverhungernlassen, ferner indem man alle Fesseln abstreift, und zwar nicht bloß die sinnlichen Lüste, sondern auch die Kleider. Der Unterschied zwischen der jinistischen Beurteilung der Ascese und der buddhistischen ist augenscheinlich ein großer. Und dieser Geist der Strenge, der sehr absticht von dem im älteren Buddhismus waltenden Geist der Milde, tritt auch sonst hervor. So tolerant es von Buddha gewesen, wenn er einen ehemaligen Gönner der Jinisten ermahnte, diesen auch nach seinem Übertritt zum Buddhismus Speise zu reichen, so intolerant lautet das Verbot auf jinistischer Seite, den „Ungläubigen" Speise und Kleidung zu spenden. In anderen Punkten hingegen unterscheiden sich die beiden Sekten nicht. Wenn die Jinisten „fünf große Gelübde" anerkennen: nicht zu töten, nicht zu lügen, nicht zu stehlen, keinen geschlechtlichen Umgang zu pflegen, an nichts das Herz zu hängen, so lassen die Buddhisten „fünf Sittenvorschriften" gelten, von denen vier (alle bis auf die letzte) mit den jinistischen Ge-

lübden übereinstimmen, während sie für das fünfte Gelübde die Vorschrift haben, keine geistigen Getränke zu trinken.

Mahavīras Anhänger setzten sich aus Ordensleuten zusammen und solchen, die dem Orden Wohltaten erwiesen. Erstere allein verpflichten sich zu den Gelübden und zu der Lebensweise, welche die Ascese mit sich brachte, also auch zum Wandern von Ort zu Ort, die viermonatliche Regenzeit abgerechnet. Bemerkenswert ist überdies die Sorgfalt, die der jinistische Mönch anzuwenden hat, um nichts Lebendes zu töten. Zu seiner Ausrüstung gehört daher außer dem Almosentopf, den auch der buddhistische Mönch mit sich führt, eine Seihe für das Trinkwasser, ein Besen, um den Weg zu reinigen, und ein Schleier, damit nicht unversehens ein Insekt ihm in den Mund komme. Beim Betteln der Speise darf er keine annehmen, die unrein ist, d. h. in der Seelen wohnen, oder bei deren Zubereitung lebende Wesen zerstört wurden, also keine Fleischspeisen. Das Baden ist ihm aus dem gleichen Grunde verboten. Mit der Besitzlosigkeit wurde es noch strenger genommen als bei den Buddhisten.

Nicht alle Niganṭhas jedoch hatte Mahavīra zu sich hinübergezogen. Erst seinem Schüler Sudharman gelang es, die ältere (gemäßigtere) und die jüngere (strengere) Richtung zu vereinigen. Später, indes schon vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung, brach eine Spaltung aus, und aus ihr gingen die Śvetambaras (die weiße Kleider tragen) und die Digambaras (deren Kleid die Luft ist) hervor. Beide Parteien verehren übrigens gleichmäßig Mahavīra als ihr Haupt. In der Lehre und Ordnung unterscheiden sie sich nicht, nur

daß die ersteren allein Frauen in den Orden aufnehmen und heilige Schriften (11 Aṅgas) haben. Die Śvetāmbaras zerfielen wieder in verschiedene Schulen („Scharen“), und diese in Familien und Zweige. An der Spitze der Schulen standen die Schulhäupter oder Patriarchen.

Der Jinismus breitete sich über weite Gebiete Indiens aus und zählt heute noch Anhänger besonders in den westlichen und nordwestlichen Provinzen. Mathurā hat sich als Hauptsitz des Jinismus in den nachchristlichen Jahrhunderten behauptet. König Aśoka (s. § 16) gedenkt der Niganṭhas auf seinen Inschriften, doch ist es fraglich, ob er vor seiner Bekehrung zum Buddhismus ihr Anhänger gewesen.

In den Jahrhunderten, die der ersten großen Spaltung folgten, haben die Jünger Mahāvīras sich auf dem Gebiete der Kunsttätigkeit sehr hervorgetan und namentlich in Tempelbauten Großes geleistet. Dies hing mit der Verehrung der „Heiligen“ zusammen, d. i. der großen Lehrer der Vorzeit („Jinas“ genannt), die je länger je mehr Macht gewann über den religiösen Instinkt der „Gläubigen“.

§ 18. **Śivaïten und Viṣṇuiten.**

Die Gebiete, in denen die beiden zuletzt betrachteten Religionswesen ihre ersten Siege errungen haben, lagen östlich von den als „Mittelland“ bezeichneten Zentren des Brahmanentums. Es waren demnach auch jene von der brahmanischen Glaubens- und Heilsordnung emanzipierten Sekten nicht die unmittelbaren Nachbarn der alten Glaubenswächter und diesen weit weniger gefährlich als die großen Volksmassen, die, zwar politisch mit der arischen Gemeinschaft verbunden, ihr dennoch in den religiösen Anschauungen und Gebräuchen

fremd gegenüberstanden. Vor die Wahl gestellt, hiervon erdrückt zu werden oder sich den Bedürfnissen der vielen anzupassen, kam der Brahmanismus denselben unter der einen Bedingung entgegen, Herr im Hause zu bleiben, und da man sich dieses gefallen ließ, konnte der Kompromiß zustande kommen, den wir als Śivaïsmus und Viṣṇuismus fertig vor uns sehen.

Das Alter dieser Gemeinschaften, die aus dem angeführten Grunde ungeachtet vieler unbrahmanischer Elemente als brahmanische (orthodoxe) gelten, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Ihr Dasein im 3. Jahrh. v. Chr. verbürgt uns der Grieche Megasthenes (s. § 3), der den Dionysoskult (Kult des Śiva) als den älteren neben dem Kult des Herakles (Viṣṇu) und ersteren vornehmlich in den gebirgigen Gegenden innerhalb des Gangesgebietes vorfand. Wie weit wir indes über diese Zeitgrenze hinaufzugehen haben, bleibe dahingestellt, doch sind der Śivaïsmus und Viṣṇuismus wahrscheinlich älter als der Buddhismus und Jinismus. Schwer zu beweisen, aber noch schwerer zu verwerfen ist der den beiden Gemeinschaften von Bühler zugesprochene frühzeitige Gebrauch von Schriften zur religiösen Unterweisung ihrer Anhänger. Es wären dies jene Purāṇas („alte Geschichten"), die in vedischen Texten (z. B. den älteren Upaniṣads) erwähnt werden. In den Epen, besonders im Mahabharata erscheinen beide Gemeinschaften als längst bestehende Einrichtungen.

Einige allgemeine Züge, die zugleich als Anknüpfungspunkte an die offizielle Religion der Brahmanen betrachtet werden können, sollen hier zunächst den unterscheidenden Eigentümlichkeiten vorangestellt werden, und dahin rechnen wir: 1) die Mischung

pantheistischer und monotheistischer Stimmungen, die schon die jüngeren Stücke des Rigveda, den Atharvaveda und die Brāhmaṇas durchdringen; jeder Gott ist nur eine Form von Śiva oder Viṣṇu, aber gleichwohl sind beide selbst persönliche Wesen, und aus dem pantheistischen Nebel, der die Götterwelt umhüllt, bricht immer wieder die alte Pracht und Herrlichkeit hervor; und ganz entsprechend wird die Sehnsucht, nach dem Tode im einen Göttlichen aufzugehen, übertönt durch den lockenden Ruf, der aus Indras Himmel, aus Brahmās und Viṣṇus Himmeln ins Herz der wackeren Sterblichen dringt; 2) die Vorliebe für das sinnlich Konkrete, und darum, weil es das Schicksal der ohne ausgeprägte Individualität hin und her schwankenden Götter aus dem brahmanischen Kreise war, sich in abstrakte Namen aufzulösen (s. § 11), das Bestreben, Gottheiten an die Spitze zu stellen, die ein biographisches Interesse boten, Götter wie Śiva und Viṣṇu; in dieser Atmosphäre konnten die alten göttlichen Wesenheiten, denen ein Prajapati und Brahma das Lebenslicht auszublasen drohten, wieder auf dem Plane erscheinen, von Śiva, Viṣṇu und dem zu einem männlich-persönlichen Wesen gewordenen Brahmā huldvoll angeblickt, und neue sich ihnen zugesellen, wie Kubera, der Gott des Reichtums, Dharma, der Gott des Rechts, und Kama, der Liebesgott; 3) den grenzenlosen Respekt vor dem Wort und Werk geistesmächtiger Persönlichkeiten. Das brahmanische Opferwesen hatte die Gleichstellung des Opferpriesters mit den Göttern, was das äußere Ansehen, und die Herrschaft desselben über die Götter, was die innere Machtvollkommenheit betrifft, zur Folge gehabt. Nachdem der Priester am Asceten einen Rivalen gefunden hatte, war dieser in

die gebietende Stellung vorgerückt, die jener bis dahin inne hatte. Auf diese Weise stellte der Yogin die Verbindung der großen Masse mit dem in die Sphäre der Götterwelt emporgehobenen Brahmanentum her, und so konnte später bei der Zersplitterung der Religionen in eine Menge kleinerer Parteien der Guru, d. i. das Parteihaupt eine unerhörte Autorität genießen.

Śiva, der höchste Gott der Śivaïten, ist durch mehrfache Transformationen aus dem alten vedischen Rudra, dem Gott, der Geschosse und Heilmittel in der Hand trägt, hervorgegangen. Rudra, der „Herr des Viehs“ (paśupati), der „Bergbewohner“ von furchtbarem Aussehen, der im Norden wohnt, dort wo für den Inder der alten Zeit das Gebirge (der Himālaya) liegt, wird gefürchtet, weil er von Natur gefährlich ist für Menschen und Tiere. Rudra macht alle Orte unsicher, besonders Berge und Wälder, wo er mit seinen Scharen stürmisch wild daherfährt. Euphemistisch heißt er (in jüngeren vedischen Quellen) bald gütig (śiva), bald furchtbar (ugra), bald heilbringend (śaṅkara), dann ist er der „große Gott“ (mahadeva) und der „Herr“ (īśvara, īśana). Bhava (Heil) und Śarva (der Pfeile führt), ursprünglich Namen für Söhne Rudras, werden Namen des Gottes, „der sich den Kuhhirten und Wasserträgern offenbart“, der der Patron der Diebe und Räuber und aller Leute ist, die nachts auf Fang ausgehen, aber auch der ascetischen Schwarmgeister und der Streiter mit Bogen, Schwert oder Speer. Eine wüste Phantasie bemächtigt sich seiner und malt die Gestalt des Gottes mit den Farben des Schauderns und Entsetzens. „Blauschwarz ist sein Bauch, rot sein Rücken“, heißt es schon im Atharvaveda. Nachdem aber Rudra (zum ersten Male in den Yajurveden) seinen Namen mit Śiva

vertauscht hatte, fielen alle Schranken. Um seinen Nacken sieht man Totenschädel baumeln; ein drittes Auge sitzt ihm auf der Stirne (Kyklopen!); er hat 1000 Köpfe, 1000 Arme, 1000 Augen und 1000 Beine; den Dreizack führt er usw.

Schon Patañjali (2. Jahrh. v. Chr.) gedenkt der Idole dieses Gottes. Zahlreich sind die Formen, unter denen sein Wesen zur Darstellung kommt: Agni, das Feuer, und Kāla oder Mahākāla, die Zeit, die verzehrt, was sie hervorbringt, sind nur die bedeutenderen. Als hervorbringende Kraft hat er den Stier und den Phallus zum Symbol. Und nicht weniger zahlreich sind die frommen Sagen, die über den Gott in Umlauf kamen. Einige, wie die von seiner Geburt, der Zerstörung der dreifachen Stadt (tripura) der Asuras, d. i. Erde, Luft und Himmel, und andere beliebte Erzählungen haben vorher Rudra geziert, ehe sich Śiva mit ihnen schmückte. Aber auch an Neubildungen ist kein Mangel; und nicht wenige schlangen sich um die „Göttin" (Devī), wie Umā, das Weib Śivas (auch schon Rudras!) emphatisch genannt wird. Die Namensvervielfältigung — sie heißt u. a. auch Durgā, Bhairavī, Karālā, Kālī —, entsprechend der ihres männlichen Gegenparts, hat natürlich der Sagenbildung neue Nahrung gegeben.

Das Verdienst, die um Rudra-Śiva sich gliedernden Vorstellungen teilweise geläutert und so den Kult selbst in eine reinere Atmosphäre gerückt und dadurch auch für Höherstehende annehmbar gemacht zu haben, gebührt, wie es scheint, denselben Brahmanen, die sich seiner zu religiös-politischen Zwecken bedienten. Es schieden sich schon frühe aus der Masse der Śiva-Verehrer selbständige Sekten aus, die ein höheres Ziel

erstrebten, wie die Pāśupatas; und in einer Reihe von sogenannten Upaniṣads kommen die mystisch-ascetischen Regungen eines tieferen Gemütes zum Durchbruch. Doch führt uns dies bereits in die nächstfolgende Periode.

Die Viṣṇuiten verehren, wie die Bhagavad-gītā, d. i. das Lied der Gottheit (Viṣṇu-Kṛṣṇa), und das ganze Epos Mahābhārata uns lehren kann, Viṣṇus Inkarnation in Kṛṣṇa als ihren All-Gott, also einen persönlichen, menschgewordenen Gott. Viṣṇu-Kṛṣṇa ist einerseits ewig, allgegenwärtig, unwandelbar usw. und anderseits als Erdenpilger der Freund und Bundesgenosse der großen Nationalhelden, der Paṇḍuiden, und macht mit einem derselben, Arjuna, eine Wesenseinheit aus. In Kṛṣṇa („der Schwarze") haben wir höchst wahrscheinlich einen alten Stammesheros vor uns, der schon längst vergöttert worden war, bevor er mit dem alten Sonnengott Viṣṇu, „der mit drei Schritten die Räume ausmißt", zusammenfloß. Der Viṣṇu-Kult aber fand nur durch das Bündnis, das er mit jenem Kṛṣṇa-Kult einging, seine weite Verbreitung. Als Bindeglied diente die schon in alten Viṣṇu-Mythen keimartig enthaltene Vorstellung des avatara, d. i. Herabkunft, Inkarnation. Für jedes Weltalter ist, dem Mahābhārata zufolge, je eine zu erwarten. Wir beschränken uns hier darauf, jene Inkarnationen zu erwähnen, die am frühesten in den Vordergrund getreten sind, während die übrigen im folgenden Kapitel, § 23 herangezogen werden sollen.

Unstreitig die älteste Viṣṇu-Inkarnation ist Kṛṣṇa, aber gerade hier will es nicht, wie bei andern später zu betrachtenden Inkarnationen Viṣṇus, gelingen, die Übergangsformen aufzuzeigen. Ein gottmenschlicher

Wohltäter der Menschen, Kṛṣṇa, dessen Vergöttlichung eine vollendete Tatsache war, hat sich mit dem von allem Anfang an als wohltätiges Wesen bekannten und gerühmten Gott Viṣṇu verbunden. Außer dieser Ähnlichkeit oder Verwandtschaft des Charakters, die der Verschmelzung des einen Gottes mit dem andern äußerst günstig war, hat die bei keinem andern vedischen Gott so stark wie bei Viṣṇu hervortretende Neigung, fremde und insbesondere tierische Formen anzunehmen, der Theorie von der leibhaftigen Gegenwart des Gottes in einem irdischen Wesen, also zunächst in Kṛṣṇa (von dem im Epos Arjuna unzertrennlich ist), zum Ausgangspunkt gedient. Das Neue daran bestand in der Wahl einer menschlichen Erscheinungsform, und dieser als einer bleibenden, wenigstens für die Dauer einer Weltperiode.

Der hohe Rang, den Viṣṇu in dem Kṛṣṇa-Kulte einnahm, gab ihm ein Anrecht darauf, nicht bloß mit Hiraṇyagarbha (Goldkeim), dem ersten, sondern auch mit Nārāyaṇa, dem ältesten aller Wesen, gleichgesetzt zu werden. Jeder Abschnitt im Mahabharata beginnt mit dem Segensspruch: Nārayaṇam namas kṛtya Naraṃ caiva Narottamaṃ, „verehrt habend den Narayaṇa (dessen Inkarnation Kṛṣṇa ist) und Nara (dessen Inkarnation Arjuna ist) und Narottama (dessen Offenbarungen beide sind)“ usw.

Die jüngere Legende — ein wesentliches Bestandstück des kṛṣṇaïtischen Viṣṇuismus — läßt Kṛṣṇa zu Mathurā an der Yamunā (j. Jamna) im Stamme der Yadavas geboren werden. Seine Eltern waren Vasudeva und Devakī, ein himmlisches Paar. Kaum geboren, schwebte er schon in Gefahr, des Lebens beraubt zu werden. Denn sein Oheim, König Kaṃsa, war

durch eine himmlische Stimme vor dem 8. Sohne der Devakī gewarnt worden. Kṛṣṇa entging jedoch seinem Verfolger, indem seine Eltern ihn noch in derselben Nacht, da er geboren worden, an das entgegengesetzte Ufer des Flusses hatten bringen lassen. Hier wuchs er unter der Obhut des Hirten Nanda und dessen Weibes Yaśodā mit seinem Bruder Balarāma, der gleich ihm den Nachstellungen des Oheims entronnen war, im Kreise der Hirten heran. Im Kampfe mit Ungeheuern und Dämonen, in Tändeleien mit den Hirtenmädchen (gopīs) verbrachten die beiden Brüder ihre Jugend, alsdann töteten sie Kaṃsa, und so ward Kṛṣṇa König der Yādavas. Noch viele Heldentaten führte er aus, auch verlegte er seinen Herrschaftssitz nach Dvaraka, einer fabelhaften Stadt, deren Lage im heutigen Gujarāt gesucht wird, wo er samt seinen Stammesgenossen ein tragisches Ende fand. Er starb, durch einen Pfeilschuß an der Ferse verwundet: ein Zug, der wie so mancher andere den Einfluß des alten Sonnenmythus auf unsere Legende deutlich zur Schau trägt. Der Kṛṣṇa-Legende haben, was hier nicht weiter verfolgt werden kann, alle möglichen, alte und neue oder aus alten neugeformte Sagen ihren Tribut gezahlt; und wenn der Viṣṇuismus in einem großen Teile Indiens bis in den äußersten Süden tiefe Wurzeln gefaßt und sogar dem Vordringen des Śivaïsmus eine Zeitlang einen Damm entgegengestellt hat, so ist bei diesem Werke die Legende sein hauptsächlichstes Mittel gewesen. Über die Versuche, den Viṣṇu-Glauben philosophisch zu vertiefen, s. Kap. III, § 25.

Nicht so alt als die Inkarnation Viṣṇus in Kṛṣṇa ist die in Rama, dem Helden des Ramayaṇa. Die Legende erzählt, wie er, der Thronerbe von Ayodhyā

(j. Oudh), aus Achtung vor dem von seinem Vater der Stiefmutter gemachten Versprechen freiwillig in die Verbannung geht, d. h. für 14 Jahre sich zum Leben in der Waldeseinsamkeit verpflichtet. Sein treues Weib Sītā, die Tochter Janakas, des Königs von Mithilā, aber nach viṣṇuitischem Glauben die inkarnierte Schönheitsgöttin (Śrī), und sein Bruder Lakṣmaṇa, der gleichfalls als Inkarnation Viṣṇus gilt, leisten ihm Gesellschaft. So wandern sie durch die Urwälder des indischen Südens. Da raubt Ravaṇa, der Fürst der Dämonen, die Sītā und entführt sie nach Ceylon. Rāma verfolgt die Spur der geraubten Gattin und verbündet sich mit Sugrīva, dem Affenkönig. Er erlangt dadurch die Hilfe Hanumants, des göttlichen Affen, der nach Ceylon hinüberspringt und dort die Sītā entdeckt. Nun bilden die Affen einen Damm über das Meer, und so eilt Rama an der Spitze eines Affenheeres hinüber, erschlägt Rāvaṇa, gewinnt Sītā wieder und kehrt mit ihr nach Ayodhyā zurück. Wie in der Kṛṣṇa-Sage der Sonnenmythus, so lebt in der Rama-Sage der Indramythus fort. Indra sucht die gestohlenen Kühe (die Wasser), und sein Hund Saramā macht zuerst das Versteck derselben ausfindig; Rāma sucht die geraubte Sītā (die personifizierte Ackerfurche! vielleicht haben wir an Länderverwüstungen durch das Einbrechen wilder Horden zu denken), und es ist sein hilfbereiter Affe, der sie auffindet.

Der Rama-Kultus steht dem Kṛṣṇa-Kultus weit nach. Derselbe hat es niemals, außer etwa in jüngeren sektiererischen Konventikeln, zu einer selbständigen Religionsübung gebracht.

§ 19. Einiges aus dem Glauben und Brauch des Volkes im Zeitalter der Reformbewegungen.

Von den im vorigen betrachteten Sekten sind der Sivaïsmus und Visnuismus, obschon ersterer auch auf die Gelehrten eine große Anziehungskraft ausübte, bis in die unteren Schichten des Volkes gedrungen. Jinismus und Buddhismus hatten ihrerseits mehr Fühlung mit dem, was uns als der indische Mittelstand zu gelten hat. Von den tonangebenden Ständen bewies der Adel im ganzen mehr Sinn für diese vom Rationalismus angehauchten Lehren, als das brahmanische Gelehrtentum; ihrer Mehrheit nach aber standen doch beide dem Dienste der populären Gottheiten, eines Śiva und Viṣṇu, sympathischer gegenüber, als dem Kultus des eigenen Herzens, den die ursprüngliche Buddhalehre und die ihr verwandte des Mahavīra der Welt anpries. Eine jede religiöse Sekte wieder, die sich an die Massen wendet, und noch mehr natürlich jede, die unmittelbar aus dem Volke hervorgegangen und im Grunde nichts weiter ist als die Religion dieses oder jenes Ländergebietes, bewahrt eine große Menge volkstümlicher Anschauungen und Gewohnheiten. Insofern kann das der Sekte und das dem religiösen Leben des Volkes Eigentümliche nicht strenge voneinander geschieden werden. Allein in den Lehrsätzen und anerkannten Übungen der Sekte kommen immer nur vereinzelte im Volke lebende Formen zum Vorschein, nämlich bloß solche, die der Grundabsicht der Sekte irgendwie angemessen sind. Und doch verdienen auch die übrigen Beachtung.

Es ist nun zunächst daran festzuhalten, daß die neue Epoche, die wir vom Umsichgreifen der Reformbewegungen datieren, das Erbe der vorhergehenden Epoche nicht hochmütig verachtet und beiseite gelegt,

sondern treu gehütet hat. Im einzelnen haben jedoch, obwohl in einer uns meist verborgenen Folge von Ursachen und Wirkungen, mannigfache Verschiebungen und Wertabstufungen gegen früher stattgefunden.

Bezeichnend für diese Epoche ist die Wollust im Ausmalen der „Höllenstrafen“. Es genügt eine Hölle nicht mehr, man erdenkt deren mehrere und stattet sie auf die raffinierteste Weise mit Marterwerkzeugen aus, wofern man nicht in der „Hölle auf Erden“, einem neuen Dasein in niederen Existenzen (Würmern u. dergl.), die Bösen noch besser quälen zu können hofft. Die Kehrseite davon zeigt uns das große Bedürfnis nach Sündentilgung, wovon das Zeitalter durchdrungen ist. Opfer (und Opferlöhne), Kuhdung und Kuhurin, Wallfahrten zu heiligen Badeplätzen (tīrthas), heiligen Flüssen (Ganges) und Baden darin, Besuch von gotterfüllten Stätten u. a. m. wird benutzt, um auf äußerem Wege die Sündenschuld zu tilgen.

Als Totenbrauch besteht die Witwenverbrennung (sati), für die der Rigveda kein einziges Zeugnis liefert, im Epos zu Recht. Durch diese höhere Sanktionierung hat sich die Sitte vollkommen eingebürgert, bis im Jahre 1829 die englische Regierung sie untersagt hat.

Der alte Glaube, daß die Sterne die Seelen von Abgestorbenen sind, hat sich verjüngt in dem stimmungsvollen Bilde, das Arjuna schaut, als er, zum Himmel aufsteigend, sich den Sternen nähert. In dem Sternenmeere entdeckt er „Selige“ oder „Vollendete“ (siddhās), Seher und Helden der Vorzeit, göttliche Nymphen und himmlische Musikanten:

„Sämtlich mit eigenem Glanz leuchtend. Sie sehend staunte Arjuna.

Den Mātali*) entzückt fragt er. Dieser gab ihm zur Antwort drauf:
Vollbringer edler Tat sind es, welche da stehn an ihrem Ort,
Die in Sternengestalt, Edler, du gesehn von der Erde hast."

Übereinstimmung in diesen eschatalogischen Dingen ist übrigens niemals und nirgends zu erwarten.

Das Trinken von Blut, häufiger von Wasser (das Gastwasser!) gehört zu den geläufigen Formen der Bundesschließung behufs Freundschaft oder Rache. Hierher wird zu rechnen sein der Glaube, daß nur, wer durch die Türe in ein fremdes Haus eintrete, verpflichtet sei, Treue zu halten, wie umgekehrt auch berechtigt, sie zu empfangen, während, wer auf andere Weise hereingekommen, sich als Feind im fremden Hause benehmen oder als solcher betrachtet werden dürfe. Eine stillschweigende Bundesschließung scheint hier vorzuliegen, aber in beiden Fällen wird die Erklärung auf alte Seelenkultvorstellungen zurückzugreifen haben. Die auf dem Blutsbund beruhende Blutrache, worüber die ältere indische Literatur sich ausschweigt, erwähnt das Epos in den nicht mißzuverstehenden Worten, die es dem Unhold Kirmīra in den Mund legt: „Jetzt will ich an ihm (Yudhiṣṭhira) die Rache nehmen, die ich lange unterhalten habe, und befriedigen will ich Vaka (meinen Bruder) mit vielem Blut von ihm. Jetzt werde ich frei von der Schuld gegen den Bruder und Freund."

Besonders mächtig muß in diesem Zeitalter der Schlangenkult gewesen sein. Dies beweisen die Menge von Legenden, worin heilige Schlangen oder Nagas

*) Indras Wagenlenker.

in Haupt- oder Nebenrollen auftreten, auch die theophorischen Namen, wie Nāgasena und ähnliche.

Großer Wert wird auf das Hersagen von zauberkräftigen Worten und Sprüchen gelegt. Die Litaneien, als Brauch schon dem vedischen Ritual eigen, sind volkstümliche Übung. Es gibt Litaneien an Devī, Gaṅgā, Sūrya, Gaṇeśa (Śiva) u. a. Die 1000 Namen von Viṣṇu kennt bereits das Mahābhārata. Wer bei Sonnenaufgang die 108 Namen der Sonne ausspricht, erlangt Weib, Nachkommenschaft und Reichtum, auch die Erinnerung an seine früheren Geburten. Die Zahl 108 ist eine heilige Zahl geworden, wie seit alters 3, 7, 9 u. a. heilige Zahlen waren. Der 6. übermenschliche Buddha hat 108 Namen, ebenso die spätbuddhistische Göttin Tārā, desgleichen hat der Fuß Buddhas 108 Zeichen, der Kañjur (der buddh. Kanon der Tibetaner) 108 Teile und der Rosenkranz, den noch die heutigen buddhistischen Mönche auf Ceylon, ebenso wie die in Tibet, Burma, Japan bei sich tragen, 108 Perlen.

Das Zauberwesen weist neuen Zuwachs auf. Wir hören von Zauberschalen, die ihren Besitzern Überfluß an Speise gewähren, von Zauberjuwelen, die ihren Inhaber durch die Lüfte tragen, von Zauberäxten und Zaubertrommeln. Unter den Amuletten begegnet uns nun auch das Diagramm.

Götterbilder aller Art sind etwas ganz Gewöhnliches. Segen wird dem verheißen, der das Bild der Göttin Jarā in seinem Hause aufstellt und in Ehren hält. Die Sitte, Stiere dem „Gotte“ (Śiva) zu weihen, indem man sie in Freiheit setzt, schuf eine Klasse von Idolen, die Barth bezeichnend „walking idols“ genannt hat.

Allgemein ist die Anschauung, daß Niedrigkeit der Rasse oder des Lebensberufes „unrein“ mache und ver-

unreinigend, sei es schon durch den bloßen Anblick oder sei es durch die Berührung und Mahlgemeinschaft, auf die Höherstehenden einwirke, die dann dafür entsprechende Sühne zu leisten haben. Die Vorschriften der Kaste, der er angehört, umschließen für den Inder gewöhnlichen Schlags so ziemlich alles, was er braucht für Zeit und Ewigkeit.

III. Kapitel.

Die brahmanische Gegenreform und das Sektentum.

(Vom 6. bis zum 16. Jahrhundert.)

§ 20. Die Vorkämpfer des Reformbrahmanismus.

Im 6. Jahrh. n. Chr. war die Geistesbildung Indiens auf einer Höhe angekommen, die sie weder vorher noch nachher erreicht hat. Es ist das Zeitalter Kalidasas, und damit ist genug gesagt. Die schönsten Dramen, Śakuntalā, Urvaśī und Malavikagnimitram, sind Werke dieses Dichters, der auch als Lyriker in dem „Wolkenboten“ und der „Vereinigung der Jahreszeiten“ Großes geschaffen hat. Gleichzeitig gestaltete Kalidāsa das Kunstepos zur höchsten Vollkommenheit aus in seinem Kumarasambhava („Geburt des Liebesgottes“) und Raghuvaṃsa. Es ist die Blütezeit der Fabel- und Märchenpoesie, der Roman- und Spruchdichtung. Dazu nehmen die gelehrten Studien einen neuen Aufschwung. Die Astronomie hat an Varahamihira, die Grammatik an Vararuci, die Lexikographie an Amarasiṃha bedeutende Vertreter gefunden, wogegen das Brüderpaar Asaṅga und Vasubandhu, auch Dignaga (alle drei waren Buddhisten) sich um die Philosophie verdient gemacht

haben. Während dieser Epoche literarischen Schaffens hielt ein Band gegenseitiger Achtung die Bekenner der verschiedenen religiösen Kulte umschlungen. Die fürstlichen Patrone der Dichter und Denker, von denen einer, Vikramāditya, am bekanntesten ist, waren im ganzen Muster von toleranter Gesinnung und Handlungsweise.

Das klassische Zeitalter fiel zusammen mit der Vertreibung der Indo-Skythen (Turuṣka), die seit dem ersten vorchristlichen Jahrh. im Norden des Landes festen Fuß gefaßt hatten. Derselbe Vikramāditya, welcher an seinem Hofe zu Ujjayinī (Ujjain) der Wissenschaft und Kunst eine Freistätte schuf, soll auch die Entscheidungsschlacht gegen die „Barbaren" geschlagen haben.

Solange die Fremdherrschaft dauerte, konnten die Brahmanen ihre Sonderrechte nicht geltend machen, weil die fremden Herrscher zum Buddhismus hinneigten. Aber auch nachdem diese mit der Zeit in großen Gebietsteilen einheimischen Herrschern hatten weichen müssen, und in Pāṭaliputra (j. Patna) die Guptas, in Valabhī (in Gujarāt) die Valabhas an die Regierung gekommen waren, die zu den Brahmanen hielten, wagten es dieselben noch nicht, zu einem Schlage gegen die ihnen verhaßten Sektierer auszuholen. Offenbar fühlten sie sich dazu nicht stark genug, da der Kampf nur mit geistigen Waffen ausgefochten werden konnte. Die Träger der weltlichen Macht waren allen Religionskulten gleichmäßig gewogen. So schenkte z. B. Dhruvasena I., der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhs. König von Valabhī war, den buddhistischen Klöstern Ländereien, obschon er selbst der Śivasekte angehörte. Ähnliche Verhältnisse finden wir unter Vikramādityas zweitem Nach-

folger Śīlāditya. Derselbe war dem syrischen Christen Alopen, der im Jahre 639 nach Kanyākubja (j. Kanauj) kam, nicht weniger gewogen als dem chinesischen Buddhisten Hiuen-tsang, der damals (629 bis 645) Indien bereiste. Letzterer bestätigt, daß die Beziehungen zwischen den Buddhisten und den übrigen Sekten selten zu Klagen Anlaß gaben. Aus seinem Berichte geht hervor, daß der Einfluß des Brahmanentums im Erstarken begriffen war. Vornehmlich aber deutet darauf die Neubelebung der brahmanischen Theologie hin, die in der ersten Hälfte des 8. Jahrhs. an Kumārila einen mächtigen Vorkämpfer hatte.

Schon in sehr früher Zeit war in Indien an die Seite der herkömmlichen Bräuche und Glaubensformen die theologische Spekulation getreten. Da es weder Dogmen noch eine Hierarchie gab, die über die Reinheit der Lehre wachte, besaßen die Theologen alle nur wünschenswerte Freiheit. Sie konnten sich aus den verschiedenen Vedas einen auswählen oder wieder eine der verschiedenen Rezensionen dieses einen Veda. Danach unterschieden sich die einzelnen Vedenschulen. Als dann im Laufe der Zeit die brahmanische Glaubens- und Lebensordnung festere und genauer umschriebene Züge angenommen hatte, erlitt dadurch die Freiheit der Forschung selbst keine Einbuße. Sogar nachdem die Autorität des Veda Satzung geworden war, genügte die nominelle Unterwerfung, während die Theologen an die tatsächliche Übereinstimmung mit dem Veda nicht gebunden waren. Nur die offene Bestreitung der Autorität des Veda, wie auf seiten der Buddhisten und Jinisten, wurde als eine Absage an den Brahmanismus angesehen. Die einander gegenüberstehenden Theologenschulen, die wir, weil die hier gepflogenen Erörterungen

in den Bereich des Vernunfterkennens fallen, besser Philosophenschulen nennen, hielten es freilich oft für angemessener, die Orthodoxie im Sinne einer inneren Harmonie mit der Vedenlehre aufzurollen, wobei dann natürlich jede einzelne sie allein für sich in Erbpacht nahm. Mīmāṃsā, d. i. Untersuchung, heißt die spekulative Theologie, und sie zerfällt wieder in Pūrva-mīmāṃsā (frühere M.) und Uttara-mīmāṃsā (spätere M.). Erstere sucht aus dem Veda die Pflichten abzuleiten sowie die Arten, Bedingungen und Folgen ihrer Erfüllung (Vergeltung) und wird, weil sie zu ihrem Gegenstand die verdienstlichen Werke hat, auch Karma-mīmāṃsā (Werk-M.) genannt. Letztere verfolgt den Zweck einer tieferen Erkenntnis der im Veda gelehrten Ideen über Gott und Welt und wird deswegen auch Brahma-mīmāṃsā (Brahma ist das All-Eine) oder Vedānta, das Ende oder die Vollendung des Veda genannt.

Kumarila war Anhänger der Pūrva-mīmāṃsā. In seinem Bestreben, der Religion der Opfer und äußeren Zeremonien neues Leben einzuhauchen, unternahm derselbe nicht bloß einen heftigen Vorstoß gegen die Buddhisten, die er als Atheisten und Nihilisten brandmarkte, sondern eiferte auch gegen die vedengläubigen Anhänger der Uttara-mīmāṃsā. Die Buddhisten oder richtiger die Philosophen unter ihnen konnten nur mit Vernunftgründen erwidern, die Vedantisten dagegen verteidigten zugleich ihre Orthodoxie und trugen den Sieg davon. Denn Śaṅkara (Anfang des 9. Jahrhs.) und seine Schule behauptete das Feld. Dieser erneuerte die alte Upaniṣadlehre (s. § 11 f.) und wahrte ihr siegreich nach allen Seiten das Recht, als echter Ausdruck des Veda zu gelten. In seinen Angriffen auf den (philosophischen) Buddhismus steht er an Entschieden-

heit keinem nach. Gegen die Buddhisten realistischer Richtung, welche die Realität der Außenwelt lehren, und gegen die Buddhisten idealistischer Richtung, welche nur die Vorstellung für real halten oder lehren, daß die Welt überhaupt nichts sei, führt Śaṅkara eine Reihe von Gründen ins Treffen und erklärt schließlich das ganze System für durchaus verfehlt. Nicht besser ergeht es den Jinisten und anderen Sektierern, den śivaïtischen Paśupatas und den viṣṇuitischen Bhāgavatas und Pāñcarātras, über welche § 23 zu vergleichen ist.

Śaṅkaras Hauptwerk (geschrieben 804 n. Chr.) ist sein Kommentar zu den Brahmasutras. Für die Verbreitung der Vedantalehre, die darin systematisch vollendet uns entgegentritt, war er unermüdlich tätig und setzte es auch durch, daß dieselbe dem theologischen Unterrichte einverleibt wurde. Seine Wirksamkeit fällt in die Zeit zwischen der ersten Verjagung der Mohammedaner, die 664 in das Panjab und 712 in das Sindh eingerückt waren, und ihrem abermaligen Erscheinen im Lande (997).

§ 21 Śaṅkaras vedāntistisches System.

Da Śaṅkara im indischen Süden geboren war, wo die Sekte der Śivaïten die zahlreichsten Vertreter hatte, so mag es mit der Meldung seine Richtigkeit haben, daß auch er Śivaït gewesen. Die heutigen Śivaïten betrachten ihn aber als Schismatiker, und von einem einseitig sektiererischen Standpunkt kann, nach seinen Werken zu urteilen, bei ihm keinesfalls die Rede sein. Nun hat es in Indien zu keiner Zeit eine auch nur alle arischen Inder aus den oberen Kasten umfassende Gemeinschaft, eine brahmanische Kirche gegeben. Zu Śaṅkaras Zeit und schon lange vorher

teilten sich große Sekten, innerhalb deren bereits die Spaltung eingerissen war, in die Herrschaft. Die Mittellinie zu suchen und festzuhalten, die sich von allen Sekten gleichweit entfernt hielt, war schier unmöglich. Jeder derartige Versuch mußte zur Bildung einer neuen Sekte führen. Unter den Sekten selbst bewirkte die Anerkennung oder Nichtanerkennung des Veda eine Scheidung in orthodoxe und heterodoxe. Mit den orthodoxen Sekten der Śivaïten und Visṇuiten konnten sich jene immer noch vertragen, welche die „Offenbarung" (Śruti) mit dem Veda für abgeschlossen hielten. Mit den heterodoxen Sekten der Buddhisten und Jinisten dagegen war an ein Zusammengehen seitens der Schriftgläubigen nicht zu denken, und ein strenger Schriftgläubiger war Śaṇkara. Er zitiert allein in seinem Kommentar zu den Brahmasūtras die „Schrift" (Veda in seinem ganzen Umfang) mehr als zweitausendmal. Sein System will eine Schriftauslegung, wo nicht dem Buchstaben, so doch dem Geiste nach sein. „Denn allein dadurch, daß man den Sinn der heiligen Worte betrachtet und hierbei stehen bleibt, wird die Erlangung des Brahma vollbracht, nicht aber dadurch, daß man Schlußfolgerungen und sonstige Beweismittel anwendet. Sind aber einmal solche Vedāntatexte (aus den Upaniṣaden), welche die Ursache für Ursprung usw. der Welt anzeigen, vorhanden, so ist weiterhin auch ein Schlußverfahren, welches zur Bestätigung, daß man den Sinn der Schriftworte wirklich erfaßt hat, dient und mit denselben nicht in Widerspruch tritt, als ein Beweismittel nicht unzulässig."*) Wenn Śaṅkara sich auf nichtvedische Schriften beruft, so lehrt eine Betrachtung derselben,

---

*) Deussen, Die Sūtras des Vedānta, S. 11.

daß er das Gold nahm, wo er es fand, aber in seinen Augen war Gold nur allein das von vedantaartigem Aussehen, wie z. B. vieles in der Bhagavadgita und überhaupt im Mahabharata. Was Śankara vortrug, war darum allerdings geeignet, allen denen als Ideal zu erscheinen, welche für ihre und anderer Leute Rechtgläubigkeit die Kriterien ausschließlich dem Veda entnahmen. Hier schien die schlichte Einfalt des Herzens mit der zum Grund und Wesen vordringenden Vernunft im Bunde zu stehen.

„Das Wissen von der Einheit der Seele zu lehren: das ist der Zweck aller Vedandatexte. . . . so wollen auch wir denselben darlegen", bemerkt Śankara einleitungsweise und geht dann zur Erforschung des Brahma, des ewigen Prinzips alles Seins über, dessen Identität mit der Seele im Mittelpunkt des Systems steht. Eine angeborene Täuschung liegt der Erfahrung zu Grunde, die uns nichts als Vielheit und Verschiedenheit zeigt, und ebenso ist die Wanderung (samsara) der Wesen von einem Leben zum andern, wo sie den Lohn ihrer guten oder bösen Werke genießen, nichts als Täuschung. Die Erlösung aus dieser Wanderung wird vollbracht, indem man diese zweifache Täuschung, die aber in letzter Hinsicht nur eine ist, durchschaut, und dies geschieht dadurch, daß man das eigene Selbst als identisch mit dem höchsten Selbst erkennt. Dann ist die vielgestaltige Welt nur eitel Blendwerk (māyā), welches Brahma aus sich heraussetzt, ohne davon berührt zu werden, vergleichbar den Traumbildern, die verschwinden, sobald das Erwachen eingetreten ist. Real ist bloß die Seele, das eigene Selbst, das mit Brahma identisch ist. Nur dieses eine unbegrenzte Selbst ist die wahre Seele, alles übrige sind fälschlicherweise ihr beigelegte Bestimmungen.

Das ganze System durchzieht, wie man sieht, der Unterschied zwischen einem niederen Wissen, das den „Standpunkt des Welttreibens" vertritt, und einem höheren Wissen, das auf dem „Standpunkt der höchsten Realität" steht. Die Notwendigkeit und zugleich die große Schwierigkeit, den einen Standpunkt zu überwinden und sich zum anderen zu erheben, bringt es mit sich, daß Śaṅkara sich des langen und breiten mit theologischen, psychologischen und kosmologischen Fragen befaßt, die den „Erlösten" nichts angehen. Die Erlösung, die rein und allein das Erkennen berührt, kann indes in den hierzu Berufenen allerdings durch eine solche die Unterscheidung des Ewigen vom Nicht-ewigen betreffende Belehrung angebahnt werden. Über das Erkennen hinaus durch Anleitung zu positiver Mitarbeit am Wohle der Welt führt Śaṅkaras vedāntistisches System an keiner Stelle. Das Selbst als sittliche Kraft entzog sich vollkommen seinem sonst so verständnisvollen Auge.

§ 22. **Die Lehre von der Drei-Einheit (tri-mūrti).**

Die Einheit, die jede Zweiheit ausschließt oder Nicht-Zweiheit (advaita) ist, war durch Śaṅkara die Bekenntnisformel des Reformbrahmanismus geworden. Aber an der Sachlage änderte sie wenig. Der Buddhismus zwar siechte dahin, nachdem die mit ihm rivalisierenden Sekten sich von ihm alles angeeignet hatten, was sie nur immer brauchen konnten. Um so kühner indes erhob eine Form des Brahmanismus ihr Haupt, welcher Männer von der Richtung eines Śaṅkara nicht minder abhold waren als dem unbrahmanischen Buddhismus, welcher aber gleichwohl allein die religiöse Zukunft Indiens gehörte: der vielgestaltige Hinduismus. In

dem wogenden Meer von Götternamen, die darin spielend auf- und niedertauchten, erscheinen drei in häufigerem Vereine: Brahma, Viṣṇu und Śiva. Gleich allem, was da lebt und webt, sind auch diese drei die Ausstrahlungen des Einen (brahma).

Das Ganze macht auf uns den Eindruck eines Kompromisses, der aller Wahrscheinlichkeit nach weder von viṣṇuitischer noch śivaïtischer Seite, sondern von einem beteiligten Dritten, der brahmanischen Orthodoxie ausging. Diese hat gern oder ungern, um nicht selbst leer auszugehen, jene Drei-Einheit oder tri-mūrti (wörtlich „drei-förmig") zu einer Art von Konkordienformel für die beiden religiösen Heerlager, die Śivaiten und Viṣṇuiten gemacht. Recht populär ist übrigens die Formel, namentlich mit Brahmā an der Spitze, nie geworden. Vielmehr bediente man sich ihrer zu Sonderzwecken, wobei je nachdem Śiva oder Viṣṇu allein den höchsten Rang einnimmt und die übrigen zwei oder wenigtens Brahma zu untergeordneten Wesen oder zu bloßen Formen des allerhöchsten Wesens herabgedrückt werden. Die Dreiheit selbst war so wenig eine festgeschlossene, daß auch (mit Hinzunahme von Kṛṣṇa) eine Vierheit oder nicht selten eine Zwei-Einheit, nämlich Harihara (Viṣṇu-Śiva oder Śiva-Viṣṇu), an ihre Stelle tritt.

§ 23. Die Theologie der Purāṇas: die Lehre von der Gottesliebe (bhakti).

Die mit dem Namen „Hinduismus" bezeichnete Religionsform, wie wir sie trotz aller sektiererischen Spaltungen nennen dürfen, hat eine eigene und eigentümliche Literatur, die Purāṇas, d. i. alte Überlieferungen.

Legenden, die die Aufgabe haben, den Glaubensinhalt in Erzählungsform darzubieten, gehören zum ältesten theologischen Inventar der Inder. Aber die Literaten von Beruf nahmen sich ihrer viel später an als der Ritualvorschriften und anderer Dinge von rein didaktischem Werte. So erklärt es sich, daß kein Purāṇa älter ist als das Epos. Die unter dem Namen Purāṇas überlieferten Werke stammen aus nachepischer Zeit und sind sämtlich sektiererisch. Die rein theologischen Lehren der Purāṇas beziehen sich teils auf die Gottheit, teils auf das Verhältnis des Menschen zu ihr. Die Gottheit ist entweder Brahmā oder Viṣṇu oder Śiva, und darauf beruht eine Einteilung der 18 Purāṇas in 3 Gruppen zu je 6. Allein die Hauptgottheit der Purāṇas ist Viṣṇu, mit dessen Inkarnationen sie sich nicht zum geringsten Teile befassen. Meistens werden zehn angegeben. Über zwei derselben s. § 18. Die übrigen sollen hier folgen, wobei wir diejenigen voranstellen, die auf Umformung altvedischer Viṣṇu-Sagen beruhen. Dahin gehören vier, nämlich die als Schildkröte, als Fisch, als Zwerg und als Eber. Als Schildkröte stellte er sich auf den Boden des Milchmeers, um dem Berge Mandara mit seinem Rücken als Stützpunkt zu dienen, als die Götter und Asuras (Dämonen) mit ihm das Milchmeer butterten zur Wiedergewinnung von vierzehn in der Sintflut verloren gegangenen Wertobjekten, vom Nektar als erstem bis zum Gift als letztem. Als Fisch rettete Viṣṇu das Schiff, worin sich Manu, der indische Noah, befand, indem er es mit seinem Horne zu einem hohen Felsen zog, bis die Flut vorüber war. Als Zwerg begehrte Viṣṇu vom Dämon Bali, der die drei Welten (Himmel, Erde und was unter der Erde ist) beherrschte, so viel Land, als er in drei Schritten

durchschreiten konnte, und als die Bitte gewährt wurde, durchschritt er in zwei Schritten Himmel und Erde, aus Mitleid aber ließ er die Unterwelt in des Dämonen Gewalt. Als Eber endlich hob er die Erde, die der Dämon Hiraṇyākṣa in die Meerestiefe gezogen hatte, und erschlug das Ungeheuer. Sehr beliebt war die Inkarnation Viṣṇus als Mannlöwe (narasiṃha), weil sie des Gottes Größe in schönstem Lichte zeigte. Denn Viṣṇu tritt in dieser Gestalt, halb Mann halb Löwe, aus einer Säule hervor im Augenblicke, als Prahlada, der Sohn eines Dämonen, der von Brahma die Gunst erlangt hatte, weder von einem Gotte noch einem Menschen oder einem Tiere erschlagen zu werden, den Namen Viṣṇus anruft und sein Vater ihn töten will, und reißt den Dämonen in Stücke. Die drei noch übrigen Inkarnationen beziehen sich auf Viṣṇus Verkörperung als „Rāma mit dem Beile", worin er die Anmaßung der Krieger-(Kṣatriya-)Kaste zurückweist, als „Buddha" die den Zweck gehabt haben soll, die schlechten Menschen, welche auf Buddhas Geheiß der Verehrung der Götter entsagen, dahin zu führen, sich selbst zu vernichten, und als „Kalkin", die der Zukunft vorbehalten ist, und darum, weil Viṣṇu dann sitzend auf einem weißen Roß mit flammendem Schwert erscheinen wird, oft die Roß-Inkarnation genannt wird.

In ihrem philosophischen Grundtone ist die Purāṇa-Theologie monistisch, allein es ist nicht der reine Monismus, sondern ein auf das Sāṃkhya (und den Yoga) gepfropfter Vedānta. Die persönlichen Gottheiten, ein Viṣṇu und Śiva, drängen die vedāntistische Idee der Einheit von Welt und Gott zurück und lassen neben die blindwirkende Natur (Prakṛti) des Sāṃkhya den Gott treten, mit dem sich die Seele zeitweilig ver-

einigt, um endlich in ihm aufzugehen. Von der Bhagavadgītā führt eine gerade Straße zum Bhāgavata-Purāṇa, einer Schrift aus dem Viṣṇu-Kreise, in der diese Gotteinigung (Yoga) gelehrt wird.

Der Menge zulieb wird aber diese Lehre, worin die Mystik einen hohen Flug nimmt, absichtlich verschleiert durch die Legende. Der Zauber des Romans entzieht den Blicken die rein geistige Wahrheit, und die Allegorie deutet doch schließlich alle Einzelheiten (s. § 18) auf das Verhältnis der Seele zur Gottheit. Auch christliche Quellen taten sich auf, um die Geschichte von Kṛṣṇas Kindheit zu speisen. Die Geburt im Stalle, die Anbetung der Hirten und Weisen, die Flucht u. s. w. deuten darauf hin.

Von den Frommen fordert der Hinduismus gläubige Hingabe an die Gottheit, Gottesliebe, bhakti genannt, vor der alle andern Tugenden erblassen. Schon die Bhagavadgītā preist sie in begeisterten Worten, und eigentlich ist sie viel älter und aus der mystischen Gotteinigung durch Ascese entstanden, als „Heilsweg" aber neben dem des Erkennens und der Werkgerechtigkeit erscheint sie erst in den Purāṇas und in den einem gewissen Śaṇḍilya zugeschriebenen Bhaktisūtras, Schriften, welche sie ausdrücklich vorschreiben und die Anleitung geben, sie zu üben. Sei es aber Viṣṇu oder Śiva, an den sich die gottsuchende Seele hingibt: es ist doch immer der Gott in irgend einer sichtbaren Gestalt, an den man sich wendet. Da darf es uns nicht wundernehmen, wenn in der Praxis vielfach ein Bild des Gottes, ein Idol aufgesucht wird, um der Gottesnähe sinnlich gewiß zu sein. Das innere Glück der Gottgeeinten gibt sich durch Gesang, Musik und Tanz nach außen kund.

Aus der Lehre von der bhakti zog aber auch die Theologie als solche Gewinn. Hier setzte sie den Hebel an und schuf, indem sie der menschlichen Hingabe die göttliche vorangehen oder sie begleiten und unterstützen ließ, eine Gnadenlehre, die die bekannten Unterscheidungen der christlichen Theologie nebst allen Kontroversen über Freiheit und Vorherbestimmung in indischem Gewande uns vor Augen stellt.

Auf viṣṇuitischer Seite scheinen am frühesten die im Mahabharata*) erwähnten Pañcaratras-Bhagavatas, die erst im 7. Jahrh. vom Dichter Baṇa als zwei Sekten behandelt werden, die bhakti in Theorie und Praxis eingeführt zu haben. Sie verehrten Viṣṇu unter dem Namen Vasudeva als die Ursache von allem, die durch bhakti zu erreichen ist, schwieriger in ihrer feinen Urform als in ihren Offenbarungen (in Rama, Kṛṣṇa u. a.). Vasudeva war schon dem indischen Grammatiker Patañjali im 2. Jahrh. v. Chr. als höchstes Wesen bekannt, und sein Kult reicht vermutlich in ein noch höheres Altertum hinauf.

Von den śivaïtischen Paśupatas, die das Mahabharata im gleichen Zusammenhang wie die zuvor genannten Sektierer erwähnt, wissen wir nicht, ob sie auch von der bhakti Gebrauch machten, jedenfalls aber widerspricht dem nichts in ihrer Lehre. Diese nämlich ruht durchaus auf der Grundlage der Saṃkhya-Philosophie, soweit es sich um das Verhältnis der Seele zur Materie handelt, und des Yoga-Systems, soweit das Verhältnis der Seele zu Gott in Frage kommt. Die ihrem Wesen nach geistige Seele verliert durch die

*) im Naraṇya-Abschnitt des die Erlösungslehre (mokṣadharma) enthaltenden Teiles.

Versenkung in die Materie ihr geistiges irrtum- und sündeloses Wesen und die Verbindung mit Gott; sie ist ein paśu, ein Tier, das angefesselt ist, und kann darum nur, wenn sie die Fesseln löst, zu ihrem pati, Herrn, gelangen. So hat sich der alte Name für Rudra-Śiva „Paśupati" (§ 18) eine allegorische Umdeutung gefallen lassen. Es ist aber der „Herr der Seele", obwohl ein reiner Geist, stets bereit, sich in geistähnlicher Form, d. h. in der Kraft oder śakti sinnlich zu offenbaren. Diese personifizierte Kraft wurde in der Folgezeit von den Śivaïten vornehmlich als die weibliche Hälfte der Gottheit gedacht. Indem dieselbe wieder mehrfach gespalten wird, treten aus ihr eine Menge weiblicher Wesen von göttlicher Natur hervor, die dann auf 3 Klassen: die Mahāvidyās (d. i. große Wissenschaften), Mātris (d. i. Mütter) und Yoginīs (d. i. Zauberinnen) verteilt werden und bald voll und ganz, bald geteilt und mangelhaft sich offenbaren. In die gläubige Hingabe (bhakti) an die Gottheit war natürlich, der Doppelnatur derselben entsprechend, auch die weibliche Seite miteinbegriffen. Eine Bevorzugung des Weiblichen im Kultus lag darin zwar nicht mit Notwendigkeit, in Wirklichkeit jedoch stellte sie sich ein. Denn nur so werden uns die Kategorien verständlich, nach denen sich die Verehrer Śivas schieden. Es gab (und gibt noch) Dakṣiṇācārins, d. i. solche, die dem Ritual von der rechten Hand folgen und an dem einen und ungeteilten Wesen der Gottheit, sei sie männlich oder weiblich, festhalten, und Vamacarins, d. i. solche, die dem Ritual von der linken Hand folgen und sich ausschließlich dem Dienst des Weiblichen hingeben, wobei sie besonders gern mit dem Namen von Śivas Weib „Durgā" operieren und im geheimen orgiastischen

Feiern beiwohnen, während deren Dauer sie die Kastenunterschiede für aufgehoben erklären.

Es wäre jedoch verfehlt, unser Urteil über die Tragweite, die das Orgiastische im Śiva-Kulte besaß, künstlich hinaufzuschrauben durch Erwägungen, die an dieser Stelle durchaus unangebracht sind. Die Nachtseiten des religiösen Wesens hieran zu exemplifizieren, würde ein leichtes sein; statt dessen erinnern wir lieber daran, daß Gott Śiva die dramatische Kunst unter seinen Schutz genommen hat und mit seinem Beinamen Ganeśa von allen Schriftstellern angerufen wird. Mag dieses immerhin in dem Umstand seinen Grund haben, daß Śiva sich am Tanze ergötzt, Tanz aber und rhapsodische Rede die Vorläufer des Dramas sind, und ebenso den Ursachen entgegenwirkt, die Dichtung und Geistesarbeit stören; veredelnd auf die Gottesidee hat es trotz allem eingewirkt. Bei der Armut des Śivaïsmus an jeder wirklich religiösen Literatur mußte ihm die übliche Huldigung der Poeten nicht wenig zu statten kommen. Es darf ferner nicht vergessen werden, daß ganz ähnlich, wie in Griechenland beim dionysischen Kult die Festteilnehmer, indem sie sich unbändig gebärdeten, über die Grenzen des menschlichen Wesens hinausgehoben und mit Wunderkräften ausgerüstet zu werden hofften, so auch in den śivaïtischen Kulten der Wunsch nach übermenschlichen Fähigkeiten, wie Unverwundbarkeit, Sichunsichtbarmachenkönnen, Geisterbeschwörung u. s. w., besonders stark vorhanden war. Es ging damals sowohl durch den Hinduismus als den alternden Buddhismus ein krankhaftes Verlangen, in den Besitz von inneren oder äußeren Gütern zu gelangen, die den Menschen zeitweilig oder für immer seinem drückenden Dasein auf Erden zu entrücken vermögen.

Eine leider entsetzlich voluminöse Literatur — die Tantras — beschreibt die hierzu nötigen zauberhaften Kunstgriffe und Machenschaften.

§ 24. Die śivaitischen Sekten vom 9.—16. Jahrh.

Nirgends ist die Grenzlinie zwischen dem Glauben der Menge und dem der Gebildeten schärfer gezogen als innerhalb des Śivaïsmus. Die Gebildeten gehen ihre Wege und schließen sich zu Religionsgenossenschaften zusammen, während die Menge sich ebenfalls nach ihren Bedürfnissen zu organisieren sucht. Hüben wie drüben haben wir eine Anzahl von Sekten, weil doch wieder jedes folgende Zeitalter mit dem vorhergehenden, ja auch das nämliche Zeitalter oft mit sich selbst uneins ist über das, was allein not tut.

Somananda und Abhinavagupta waren Begründer einer im 9.—11. Jahrh. in Kaschmir bestehenden idealistischen Sekte, deren Lehren denen Platos über die Ideen verwandt sind. Denn alle Wahrnehmungsgegenstände sind bloß Ideen Gottes, der in Wahrheit mit uns identisch ist, weswegen alle äußere Wahrnehmung nur innere Wahrnehmung, alles Erkennen nur ein Wiedererkennen ist. Durch die Gnade, die allein der Glaube an Śiva verdient, siegen wir über die Illusion (māyā), als sei unsere Seele von Gott verschieden. — Man kann zweifeln, ob die Religionsgeschichte die Anwartschaft auf eine Sekte habe, wo beinahe alles, was wir von ihr wissen, Philosophie atmet.

Basava, ein Brahmane, der im westlichen Dekkhan in der ersten Hälfte des 12. Jahrhs. geboren war, trat als Eiferer gegen Viṣṇuiten und Jinisten auf und drang auf Abschaffung der Kaste und der Opfer, an deren Stelle er den Kult des Phallus (liṅga) setzte, wonach

seine Anhänger sich auch benannten: Liṅgayits (Phallusträger) oder Jaṅgamas, die Beweglichen. Śiva ist für sie gegenwärtig im Phallus, den sie in Amulettform aus Kupfer oder Silber stets bei sich tragen, wie sie vorgeben, als Protest gegen die Idolatrie. Ganz ohne philosophischen (vedantistischen) Anstrich ist indes auch ihre Lehre nicht, die wir aus zwei kanaresischen Purāṇas kennen.

Etwas jünger ist die Sekte der Sittars oder der Heiligen, in welcher Alchimie (Magie) und Vedantalehre in seltsamer Verquickung erscheinen. Durch Aufnahme von Elixieren aus Quecksilber und Alaun, den Qualitäten von Śiva und dessen Weib Gauri, verwandelt sich der Leib in ein unzerstörbares Wesen und ist die Seele erlöst. Religiöse Stimmung durchzieht dagegen allerdings die Hymnen im Gebrauche der Sittars, deren wonnetrunkene Laute uns sehr an die mohammedanische Mystik (Sufismus) gemahnen. An wirkliche Entlehnung wird man schon glauben dürfen.

Das Schaurige, das den Gott Śiva durch die verschlungenen Gänge begleitet, die seinem Kult in Indiens Religionsgeschichte vorgezeichnet waren, hat neben der wilden Befriedigung der rohesten sinnlichen Triebe, welche wir bei den Śaktas, den Verehrern der Śakti (s. § 23), vorfinden, sich auch der Ascese bemächtigt und sie zur grausamen Selbstpeinigung ausgestaltet. Nicht auf alle śivaïtischen Asceten oder Yogins ist dieser Satz auszudehnen, aber auf die Mehrheit, und wenn Yogins und Gaukler einander zum Verwechseln ähnlich sind, so war es die śivaïtische Richtung, die dem Ansehen der Ascese in Indien am meisten geschadet hat. Es ist unmöglich, alle Vereine dieser Art aufzuzählen. Eine große Verbreitung erlangten die

Kānaphāts oder Ohrschlitzer (so benannt nach dem Brauche, mit schweren Ringen die Ohren zu spalten), die ursprünglich wenigstens noch einen höheren Sinn mit dieser Zeremonie verbanden. Degenerierte Asceten sind ebenfalls die Gūdaras und Kāpālikas, die ihre Namen von den Almosenschalen bekommen haben, die sie mit sich führten, die einen einen Kottopf, die andern einen Schädel. Die abstoßende Natur der Ascese verkünden auch schon die Namen der Ūrdhvabāhukas, die ihre Arme so lange in die Höhe halten, bis sie außer stande sind, sie zu senken, der Ākāśamukhas und der Adhomukhas, die so lange in die Luft, bezw. auf den Boden schauen, bis die Muskeln steif werden, die Nakhins, die die Nägel durch ihre gefalteten Hände wachsen lassen, die Ekapādasthitas, die auf einem Beine stehen u. a. m. Die Yogins waren vor Jahrhunderten schon gerade so eine Landplage, wie sie es noch heutigestags sind. Man fürchtete sie ebenso, wie man den Gott fürchtete, auf dessen Antrieb sie vorgaben zu reden und zu handeln, und ließ ihnen vieles hingehen, um nicht ein Opfer ihres Fanatismus zu werden.

§ 25. Die wichtigeren viṣṇuitischen Sekten dieser Epoche.

Zu Meinungsverschiedenheiten gab unter den viṣṇuitischen Theologen den ersten Anlaß die durch Śaṅkara und seine Schule mit großer Aufdringlichkeit verkündigte Lehre von der Weltillusion (māyā) und der Einheit des Geistes in und mit dem Allgeiste. Dieser Lehre widersprach (woraus Śaṅkara selbst kein Hehl machte) die Religion der Gottesliebe (bhakti), für

die seit alters die Bhāgavatas oder Pañcarātras ihre Stimme erhoben hatten. Denn da, wo die Gottesliebe zur Erlösung führt, kann der Erkenntnis, daß alles außer uns auf Illusion beruhe, keine Bedeutung beigemessen werden, wie umgekehrt da, wo das Wissen befreit, die gläubige Hingabe der Seele an Gott ohne alle Bedeutung ist. Es war der Brahmane Rāmanuja aus der Gegend von Madras, der im 12. Jahrh. die alte, von Śaṅkara, wie er glaubte, verkannte und mißverstandene Bhāgavatas-Lehre erneuerte und die nach ihm benannte Sekte der Rāmanujas stiftete. Seinem Gegensatz zu Śaṅkara verlieh er einen besonderen Nachdruck dadurch, daß er seine Lehre in einem Kommentar zu denselben Vedānta- oder Brahma-Sutras niederlegte, zu welchen Śaṅkara seinen berühmt gewordenen Kommentar geschrieben hatte. Rāmanujas Gott, für den er den Namen Brahma beibehält, ist nicht das attributlose Wesen, das Śaṅkara darunter verstanden hatte; er hat eine reale Welt aus sich hervorgebracht und Seelen, die durch Glaube und Liebe sich Gott nähern sollen. Dieser Gott ist Viṣṇu und Viṣṇu als Rāma, worin er Mensch geworden ist. Daher sondern die Rāmānujas sich ab von den Kṛṣṇaïten, die Viṣṇu unter der Kṛṣṇa-Form verehren.

Im 14. Jahrh. trat in der Ganges-Gegend ein Geistesverwandter Rāmānujas, der aus seiner Schule hervorgegangene Ramananda als Lehrer auf und stiftete die Sekte der Rāmānandas. Der Unterschied von der Muttersekte ist nicht groß. Er besteht bloß darin, daß die Anhänger Ramanandas Viṣṇu unter der Form von Rāmacandra (Rama der Mond), wie der aus dem Ramayaṇa bekannte Sohn des Daśaratha bei ihnen heißt, zusammen mit seinem Weibe Sīta ver-

ehren. Auch der Affe Hanumant (§ 18) genießt bei ihnen göttliche Verehrung. Außerdem sind äußere Observanzen bei den Rāmānandas verpönt, und vom Sanskrit als heiliger Sprache wollen sie nichts wissen. Sie bedienen sich in Schrift und Wort der Volksdialekte. Leute aus dem Volke fühlten sich zu dieser Sekte besonders hingezogen, und unter Rāmānandas Schülern, die zugleich seine Lehre weiterbildeten, ragt einer hervor, der seiner Profession nach Weber war, Kabīr, der zelotische Prediger des Glaubens an einen Gott, den nicht Opfer, sondern allein Wahrhaftigkeit und Reinheit im Handel und Wandel ehren.

Den Dualismus sans phrase lehrte im 13. Jahrh. an der Malabarküste Ānandatīrtha, auch Madhva genannt, und rief die Sekte der Mādhvas ins Leben. Gott und Welt, Materie und Geist sind absolut unvereinbar. Gleichwohl hat Ānandatīrtha einen Kommentar zu den die Einheit von allem behandelnden Brahma-Sutras verfaßt. Die Polemik gegen Śaṅkara nimmt darin einen breiten Raum ein; natürlich aber mußte der offenbare Sinn der Textstellen erst verdunkelt oder in sein Gegenteile verkehrt werden, um aus ihnen die dualistische Ansicht zu erweisen.

Im Anschluß an diese kurze Übersicht über die auf dem Boden des Śivaïsmus und Viṣṇuismus erstandenen Sekten sei hervorgehoben, daß nicht wenige Sektenstifter Brahmanen waren. Ein Hauptmotiv für das Brahmanentum, sich des Sektenwesens anzunehmen, war anfangs die Feindschaft gegen den Buddhismus. Die sektiererische Propaganda war ein Mittel unter vielen, dem gefährlichen Rivalen das Wasser abzugraben. Die Rechnung stimmte, wie das allmähliche Absterben des

Buddhismus in Indien zeigt; doch bezeugen Inschriften sein Dasein noch bis ins 12. u. 13. Jahrh. Später ließen sich die Brahmanen durch die Aussicht, bei den Sekten Einfluß zu gewinnen, dazu bestimmen, sich denselben zu nähern; viele gingen sogar so weit, dem Verbote der Rechtsbücher zuwider Stellen als Tempeldiener oder Idolwärter bei den Sekten zu übernehmen. Keine Sekte freilich ließ sich ihrerseits herbei, die Dienste des Brahmanismus zu besorgen, wenn auch offene Angriffe auf denselben zu den Ausnahmen gehören.

§ 26. Religiöse Festfeiern.

Den Gemeinden, die um Śiva und Viṣṇu sich bildeten, war es vorbehalten, die Gottesdienstfeier gründlich umzugestalten. Äußerlich schon gewannen die Räumlichkeiten, welche die Frommen zur Bedienung des Götterbildes nötig hatten, beträchtlich an Umfang. An den engen Raum, die Hütte für das Idol, das anfangs mehr eine formlose Steinmasse als ein Bild war, allmählich aber durch eine goldene mit Edelsteinen besetzte Figur von fratzenhaftem Aussehen ersetzt wurde, schlossen sich andere heilige Bauten an, so daß das Ganze oft die Größe einer Stadt erreichte. Im Gottesdienst selbst aber, der früher kein öffentlicher im eigentlichen Sinne war, werden jetzt gerade umgekehrt die öffentlichen Feiern mehr begünstigt. Der Tempel allein erfordert einen eigenen Stand von Bediensteten, die pujaris, denen es obliegt, den Tempel rein zu halten, die Lampen zu unterhalten, zu läuten, Blumen vor das Idol zu stellen, dasselbe zu waschen, zu speisen, zur Ruhe zu bringen und zu wachen, wann es ruht. Jeder Tempel hat sein Ritual und seine Chronik (māhātmya). Diese müssen die Tempeldiener genau kennen, und sie

wissen vielfach auch nichts weiter, und schwerlich werden es daher einfache Tempeldiener gewesen sein, welche in vergangenen Zeiten in den Tempeln das Mahābhārata vortrugen. An besonderen Tagen, da der Gott in seinem Bilde ausfährt, wächst die Zahl derer, die seinen Hofstaat ausmachen; auch Tänzerinnen (devadāsīs) dürfen dabei nicht fehlen. Die Zeremonien sind von Heiligtum zu Heiligtum verschieden auch innerhalb der nämlichen Sekte. Allein die großen Festfeiern, wobei immer viel Volk sich einfindet, melās genannt, lassen die sektiererischen Unterschiede mehr oder minder zurücktreten. Sogar an Festen, wie die Śivarātri (Śivanacht) im Februar oder Kṛṣṇajanmaṣṭamī (Kṛṣṇas Geburtsfest) im August, beteiligen sich Śivaïten und Viṣṇuiten in gleicher Weise. Andere Festfeiern scheinen überhaupt mehr allgemeine Volksfeste zu sein, natürlich immer mit religiöser Färbung, wie das Neujahrsfest und das Frühlingsfest.

Am glänzendsten verlaufen die Feste an den großen Wallfahrtsorten. Ein solcher ist Benares am Ganges, in der Sprache der Inder der „Lotus der Welt“, die Stadt mit 2000 Tempeln, und erst recht das berühmte Viṣṇu-Heiligtum Jagannāth in der Provinz Orissa, welches ursprünglich Buddha geweiht war, daher sein Name, der so viel bedeutet als „Weltheiland“. Aus einem Tempel, um den andere anwuchsen, ist dieser Wallfahrtsort entstanden. Die Tempeldienerschaft setzt sich aus 97 Klassen zusammen, worin Priester von verschiedener Art, dann aber auch Bäcker, Köche, Musiker, Sänger und Sängerinnen, Tänzer und Tänzerinnen, Fackelträger, Elefantenhüter usw. untergebracht sind. Das gesamte Personal, das in unmittelbarer oder mittelbarer Beziehung zum Heiligtum steht, beläuft sich auf

20000 Männer, Frauen und Kinder. Das Hauptfest unter 24 großen Festfeiern ist die Rathayātrā, d. i. Wagenauszug, weit über Indiens Grenzen hinaus berüchtigt wegen der großen Opfer an Menschenleben, die dieses Fest, zu dem über 100000 aus allen Teilen des Landes zusammenströmen, alljährlich fordert.

IV. Kapitel.

Die unitarischen Bestrebungen.

(Vom 16. Jahrh. bis zur Gegenwart.)

§ 27. Entartung der bestehenden Religionen.

Nachdem die Śiva-Religion durch das Śakta- und Tantrawesen (§ 23) schon verhältnismäßig früh die Keime des Verfalls in sich aufgenommen hatte, gab die Viṣṇu-Religion noch lange ein besseres Beispiel, wenigstens hielt sie sich von sittlichen Exzessen fern. Wie durch ein Verhängnis, dem der indische Geist kaum entrinnen kann, zog indes auch sie eine analoge Vergöttlichung und Personifizierung, wie sie uns in der Darstellung der Kräfte als Göttinnen bei den Śivaïten begegnete, ins Verderben. Jene Liebe (bhakti), von der die Theologen lehrten, daß sie eine freie Gabe Gottes, eine Gnade sei, verstand man nicht, wenn man sie nicht wie ein höheres und schon dem Geschlecht des Wortes zulieb wie ein weibliches Wesen anblicken und verehren konnte. Sie ward darum unmittelbar Viṣṇus Gattin Lakṣmı, der Inkarnation des Glückes, oder Radha, der Geliebten Kṛṣṇas, gleichgesetzt. Hier hatte die Erotik Zutritt, und mit ihr auch das Laszive. Noch eine weitere gleichfalls sittliche Verirrungen in sich bergende Vergöttlichung knüpft an die Lehre von

der bhakti an oder fand sich mit ihr zusammen. Mehr und mehr nämlich erscheinen in visnuitischen Kreisen die Gemeindevorsteher (guru) mit dem Gotte zu einer Person verschmolzen als der inkarnierte Gott selbst, und die bhakti floß dann ihnen zu. Solange dies nur die vor längerer oder kürzerer Zeit Verewigten anging, war die Gefahr, daß die bhakti vom geistigen auf das sinnliche Gebiet verpflanzt würde, keine unmittelbare. Sowie aber einmal die Hingabe an den zur Gotteswürde Erhobenen zu dessen Lebzeiten als die einzige Heilsbedingung angepriesen wurde, mußte es zu sittlichen Ausschreitungen kommen. Und dazu half schließlich nicht wenig mit die Vorliebe für Kṛṣṇas Liebesidyll und die unerhört leidenschaftliche Sprache, in der darin Gott und Seele ihre Empfindungen wechselseitiger Liebe aushauchen. Symbol und Wirklichkeit fließen zusammen, der Phantasie entgleiten die Zügel, und eine erotische Mystik schwelgt in bakchantischer Lust. Diesen Eindruck wird kein Leser von Jayadevas lyrischem Drama „Gītagovinda“ leicht loswerden, und doch wird der Kult des „jugendlichen Hirten“ (balagopāla), wie Kṛṣṇa von seinen Verehrern im 16. Jahrh. gern genannt wird, von der Muse jenes bengalischen Dichters des 13. Jahrh. kaum zu trennen sein.

Ungefähr zur gleichen Zeit, im Anfang des 16. Jahrhs. erhoben sich zwei Männer, der eine im Nordosten, der andere im Nordwesten. In Bengalen und Orissa war es ein Brahmane, der sich Caitanya nannte. Er gab vor, eine Inkarnation Kṛṣṇas zu sein, eine Ehre, in die sich etwas später sein Bruder Nityānanda und der Brahmane Advaitananda, der für die Verbreitung der Caitanyas großen Eifer entfaltete, mit ihm teilten. Die Nachfolger des Mannes behaupten von sich dasselbe.

Caitanya, so benannt nach der Weisheit, die ihm eigen gewesen sein soll, gestattete allen Kasten die Zulassung zu seinem Bunde und hat es fertig gebracht, daß für die Dauer des Gottesdienstes sich alle Teilnehmer als gleich betrachten. Ihr Gottesdienst besteht vornehmlich in langen Litaneien und Hymnen in der Volkssprache, die von zügelloser Erotik strotzen. Religiöse Tänze vermischen sich mit diesen Liedern, da alles darauf abzielt, die Gottesliebe (bhakti) möglichst fühlbar zu machen. Zwischen der Hingabe an den „Hirten" (Kṛṣṇa) und den „Lehrer" (guru) aber bestand kein Unterschied, und die Folgen konnten namentlich bei Leuten von geringer Bildung, die den Caitanyas massenhaft beitraten, nicht ausbleiben.

In der Gegend, wo die Legende das Jugendleben Kṛṣṇas hinverlegt, zu Gokula an der Yamunā (Jamna) trat ein Zeitgenosse des Caitanya, der wie dieser Brahmane war und Vallabha hieß, als Gemeindestifter auf. Hatte schon Caitanya der Ascese nicht gerade das Wort geredet, so predigte Vallabha ausdrücklich den Genuß der Dinge dieser Welt und die Befriedigung der natürlichen Triebe. Kṛṣṇas Umgang mit den Hirtinnen wurde hier typisch in der geistig-sinnlichen Vorstellung, die man damit verband. Vallabha selbst hielt sich, wie es scheint, frei von jeder mißbräuchlichen Anwendung seiner Lehre. Seine hohe Begabung bekunden verschiedene Schriften über die Vedantaphilosophie, und wenn er der Natur zu ihrem Rechte verhelfen, jeden Verzicht auf die Güter des Lebens aus dem Heilsstreben und jede düstere Stimmung aus dem Gottesdienst verbannen wollte, so muß man, um diese seine Bestrebungen richtig zu würdigen, immer im Auge behalten, wie schwer sich der indische Ascetismus an der Natur ver-

sündigt und selbst nur eine ungesunde Sinnlichkeit gezeitigt hatte. Anders die Amtsnachfolger Vallabhas, die sich mahārājas — Großkönige — nennen und unumschränkt über die Gläubigen gebieten. Sie beanspruchen für sich göttliche Verehrung und die dreifache Hingabe (samarpaṇa) des Leibes, des Geistes und des Vermögens. Die vollkommenste Weise der Gottesverehrung ist die in getreuer Nachahmung der „Hirtinnen" (gopis) vollzogene Hingabe der eigenen Person an das geistliche Haupt der Gemeinde zu sinnlicher Lust. Ein Anlaß hierzu ist die sogen. rāsamaṇḍali im Herbst, ein Hirtenspiel zur Erinnerung an Kṛṣṇas Tänze mit den Hirtenmädchen. Von zwei Seiten wurden innerhalb der Vallabhas Reformversuche unternommen. Im 18. Jahrh. gelang es Caran Dās, einem Kaufmann in Delhi, die Sittlichkeit etwas zu heben, und am Anfang des 19. Jahrhs. bemühte sich Svāmī Nārāyaṇa aus der Gegend von Lucknow, die ursprünglich reine Lehre Vallabhas wiederherzustellen. Allein es gingen daraus nur zwei neue Parteien hervor.

Überhaupt lief immer in jenen Gemeinden, deren allgemeiner sittlicher Stand ein recht niedriger war, eine puritanische Richtung neben der lauen einher, und sowenig die sittliche Verderbnis, die in weiten Kreisen unter dem Deckmantel der Religion ihr Unwesen trieb, unterschätzt werden darf, ist es anderseits statthaft, sie zu überschätzen und den Faktor aus der Rechnung zu streichen, den wir unter dem Namen Sitte kennen. Die Sitte erweist sich oft stärker als die von der Religion gebotene Sittlichkeit, aber sie kann auch einen Damm bilden gegen die von Religions wegen gutgeheißene Unsittlichkeit. Religion und Sittlichkeit sind zwar alte Verbündete, allein sie haben doch nicht eine gemeinsame Wurzel, zum Glück und Segen für beide.

§ 28. Kaiser Akbars Religion der Versöhnlichkeit.

Von 997 an hatte eine mohammedanische Eroberung die andere abgelöst. Indes bedeutete dies nicht viel mehr, als daß jedesmal eine neue Dynastie eine alte verdrängte, die gleich der neuen mohammedanisch war. Im Jahre 1525 begründete Baber die Mogulherrschaft, und Babers Enkel war der Großmogul Akbar, der von 1556—1605 regierte und dem Lande den Frieden gab. Zu der politischen Einigung der Hindus unter seiner Oberleitung plante er als Gegenstück die religiöse. Die erste Bedingung, Achtung vor allem, was an den verschiedenen Religionen zu Recht bestand, erfüllte er pünktlich und ließ kein Mittel unversucht, sich über den Glaubensinhalt derselben zu unterrichten. Zu dem Zwecke ließ er u. a. das Mahabharata ins Persische übertragen, ebenso aber auch das Neue Testament. Jeden Donnerstag Abend am Vorabend des (islamitischen) Sabbath lud er die Lehrer aller Religionen zu sich ein, Muselmänner, Brahmanen, Parsis (die Nachkommen der persischen Zoroastrier), Juden, auch die portugiesischen Jesuitenmissionare u. a. Er hörte sie alle an und bildete sich aus Elementen aller Lehren seinen Glauben. Akbar war weder Mohammedaner noch ein verkappter Christ, sondern seine Religion der Versöhnlichkeit, die er zu stiften im Sinne trug, die sogen. Ilahi-Religion oder der Gottesglaube hatte ein deistisch-rationalistisches Gepräge.

Seine Zeitgenossen urteilen verschieden über seine Reformen. Während Abufazl, ein Freund und der Vezier des Kaisers, ihn nicht genug loben und bewundern kann, verabscheut Badaonī die Hintansetzung des Islam in den religiösen Maximen Akbars. Der

erstere gibt sich ersichtlich alle Mühe, seinen Herrn zu rechtfertigen, der letztere hält nirgends zurück mit seinem Tadel und Verdammungsurteil. Für die wahren und guten Absichten des Herrschers aber hatte der freisinnige Verfasser des Ain i Akbari, wie sehr er auch mitunter über Gebühr von seinem Helden jeden Fehl wegzuwischen suchte, ein besseres Verständnis als der von religiösem Fanatismus verblendete ausgesprochene Feind Abufazls, aus dessen Feder der Muntakhab at Tawarikh stammt. Es war wohl keine Übertreibung, wenn sein Lobredner von Akbar schrieb: „Der höchste Zweck seines Lebens ist die Erwerbung jener wahren Sittlichkeit, deren erhabene Höhe die Herzen denkender Menschen gewinnt und die Schmähungen von Eiferern und Sektierern verstummen macht." Die Religionsvergleichungen, welche Badāonī dem Kaiser nicht verzeihen kann, haben nach dem Zeugnis, das die Wahrheit dem unzufriedenen Diener Allahs abrang, die Überzeugung in das Herz Akbars gelegt, „daß es verständige Menschen in allen Religionen gebe und enthaltsame mit Wunderkräften begabte Weise unter allen Nationen". Freilich war Akbar mit seiner Art der Religionsvergleichung, die er rein dilettantisch und selbst für seine eklektische Vernunftreligion viel zu oberflächlich betrieb, noch durch einen Abgrund von der wissenschaftlichen Religionsvergleichung unserer Tage geschieden. Es lag daher eine berechtigte Kritik in dem Spruche, mit dem Badāonī des Kaisers innere Abkehr vom Islām geißelte: „Lächle nicht einem jeden Antlitz, wie die Rose bei jedem Zephir!"

§ 29. Das Religionswesen der Sikhs.

Akbar starb 1605, und ehe das Jahrhundert zur Neige ging, war das Mogulreich eine Ruine, mit welcher die Engländer 1857 vollständig aufräumten. In seiner Blütezeit sah dieses Reich in seinem Umkreis eine Reihe von Reformsekten indischer Herkunft erstehen, von denen eine wiederholt in die politische Geschichte desselben eingriff: die merkwürdige Sekte der Sikhs („Schüler"). Eine religiöse Gemeinschaft, die sich zu einer nationalen entwickelte, war bis dahin in Indien unerhört gewesen. Zum ersten Male stehen wir auf historisch geklärtem Boden, und es empfiehlt sich daher, die äußere Geschichte der Sekte mit ihrer inneren, die den unitarischen Tendenzen der Zeit entspricht, tunlichst zu verbinden.

Unter dem steigenden Einfluß des Islām auf die Inder fühlten sich mehr die im täglichen Verkehr mit Mohammedanern stehenden Handwerker und Kaufleute beengt, als die abgeschlossene Welt brahmanischer Gelehrter. Der Wunsch, die Fesseln zu sprengen, die erst die Nachbarschaft solcher, die davon nichts wußten, als Fesseln recht fühlbar machte, regte sich daher naturgemäß zunächst bei Leuten, die man sonst in Indien nicht für geeignet hielt, in die religiöse Bewegung einzugreifen. Des Webers Kabīr wurde bereits gedacht (§ 25). Seine Anhänger teilten sich in verschiedene Sekten, denen es allen um die Abschaffung der ärgsten Mißbräuche, des Götzendienstes usw. zu tun war. Die Führung übernahmen nach wie vor Handwerker. So war Dadu ein Bleicher u. s. f. Der Mann, der vor allen sich einen Namen gemacht hat, Nanak, der Stifter der Sekte der Sikhs, gehörte dem Handelstande an.

Geboren 1465 bei Lahore im Pañjāb, lernte Nānak auf seinen Wanderfahrten die Jünger Kabīrs kennen, und es reifte so in ihm der Plan, den Monotheismus und die reine Moral zur Grundlage einer Religion zu wählen, die weit genug wäre, alle Menschen in sich aufzunehmen. Er verwarf die Veden und die heilige Literatur der Hindus, die Purāṇas, wollte aber auch vom Korān nichts wissen, sondern erklärte vielmehr: Es gibt weder Hindus noch Moslems. Dagegen ging er bei den Religionsbräuchen schonend vor und behielt die brahmanischen Sakramente (bei der Geburt eines Sohnes, Eheschließung u. dergl.) bei. Später ging man hierin über ihn hinaus und schaffte diese Riten ab. Auch die Kaste als bloße bürgerliche Ordnung ließ er bestehen, eine Mäßigung, die von großer Klugheit zeugt; und wenn er die Brahmanen respektvoll behandelte, so hat er sich und den Seinen dadurch viele Unannehmlichkeiten erspart. Man brachte Nanak allenthalben, auch in den mohammedanischen Kreisen, Achtung entgegen, obschon es eben doch meist nur Hindus waren, die ihm folgten, wie er denn selbst von Herzen ein echtes Kind seines Landes war. Nānaks fünfter Nachfolger als Sektenhaupt, Arjuna (1584 bis 1606), stellte aus Aussprüchen Nānaks, aber auch aus solchen, die von Kabīr, Rāmānanda u. a. herrühren sollen, wozu dann die eigenen Dichtungen Arjunas kamen, eine heilige Schrift, „Buch“ (Bibel), Granth genannt, zusammen. Die Sprache dieses Buches ähnelt manchen arabischen Dichtungen, erinnert aber ebenso an den Ton der Psalmen und der Schriften christlicher Mystiker. Spuren islāmitischen Einflusses finden sich sicher, dagegen waltet der durch die Gnadenlehre der Hindusekten verstärkte Geist der Vedāntalehre durch-

aus vor. Die Sittenvorschriften, die dem Granth zugleich eine praktische Brauchbarkeit sichern, zeichnen sich durch Einfachheit aus. Durch das zehnte Sektenhaupt Govind, den letzten, der den Titel „guru" führte, erfuhr der Granth eine kleine Erweiterung und hieß von da an zum Unterschied von dem „Granth des zehnten Reiches", den Govind selbst verfaßte, Ādi-Granth, d. i. der ursprüngliche Granth. Der Dialekt beider Bücher, ein antiquiertes Panjabı (Panjab-Sprache), wird, weil darin der Guru gesprochen, Gurmukhı genannt. Die übrige hl. Literatur der Sikhs besteht aus den Lebensbeschreibungen der Gurus und der Heiligen, aus Anweisungen über das Ritual, das wie der Gottesdienst selbst sehr einfach ist, und aus Disziplinarvorschriften.

Allem voran steht die Autorität des Guru, dem jeder blinden Gehorsam schuldet, dessen Wort für unfehlbar gilt, der geradezu als Erlöser und Mittler angesehen wird. Der Stifter der Sekte und alle, die ihm im Vorsteheramte folgten, glaubten Inkarnationen von Hari (Kṛṣṇa-Viṣṇu) zu sein. In der ersten Zeit übertrug der jedesmalige Guru vor seinem Tode diese Würde auf den würdigsten seiner Schüler. Von Arjuna an wurde sie erblich und hörte auf, ein rein geistliches Amt zu sein. Zur politischen Macht der Sekte, deren Mitgliederzahl dank dem strengen Verbote der Kindsmorde in fortwährendem Steigen begriffen war, legte Arjuna den Grund, mußte jedoch seine Parteinahme für Khusrō, den rebellischen Sohn des Kaisers Jahāṅgir, mit hartem Gefängnis büßen, worin er starb (1606). Sein Schicksal entmutigte indes die Sikhs keineswegs. Sie verlegten sich im Gegenteil jetzt mächtig auf militärische Schulung und glaubten bald stark genug

zu sein, um den Kampf mit dem Großmogul Aurangzeb, dem dritten Nachfolger Akbars, aufzunehmen, wofür Teg Bahādur, der neunte Guru, zur Strafe in Delhi enthauptet wurde (1675). Sein Sohn Govind, der zehnte Guru, legte sich den Titel Singh (Löwe) bei. Dieser vollendete die Arbeit seiner Vorgänger. Von nun ab hieß die Sekte Khalsā, d. i. Eigentum (Gottes), eine offenbar dem Islām entlehnte Vorstellung. Ihre Losung war: Tod den Moslems! Die politische Feindschaft ward aufs religiöse Gebiet übertragen und zwischen dem Bedrücker der Sekte auf dem Throne zu Delhi und dem Bekenner des Islām kein Unterschied gemacht. Man ging noch weiter und verabscheute sogar jeden Hindu, der nicht ein Glied der Khalsā war. Die religiös-nationale Zusammengehörigkeit sollte selbst in der Kleidung hervortreten, indem einer sich kleidete wie der andere, alle den gleichen Namen singh zu ihren Namen hinzufügten und alle bewaffnet gingen. Mit den Gebräuchen aus dem Brahmanen- und Hindutum wurde jetzt gründlich aufgeräumt. Selbst die Gottheit mußte sich dem kriegerischen Charakter ihrer Getreuen anpassen. Sie empfing den Namen Sarba Lohantī, „ganz von Eisen". Das Schwert und das hl. Buch genossen nunmehr religiöse Verehrung.

Govind Singh fiel durch die Hände eines Afghanen bei Nander (1708). Sterbend erklärte er die Guru-Würde für abgeschafft und verwies die Sikhs an den Granth als den einzigen Guru. Unter Bandās Befehl erhob sich die Khalsā von neuem gegen ihre Bedrücker und unterlag nach blutigem Widerstand. Bandā wurde gefangen und in einem eisernen Käfig als Mogul gekleidet im Triumphe nach Delhi gebracht. Vor seinen Augen wurde seinem Sohne das Herz herausgerissen

und dem Vater ins Gesicht geschleudert. Alsdann wurde Bandā selbst das Fleisch mit rotglühenden Zangen vom Leibe gerissen (1716). Nach seinem Tode stellte sich ein militärischer Verein, die Akalıs, d. i. die Treuen des Ewigen, an die Spitze der auch durch innere Fehden erschöpften Sekte.

Mit dem Zusammenbruch des Mogulreiches unter den vereinten Schlägen der Afghanen (1747—61) und Engländer (1764) belebten sich die Hoffnungen der Sikhs. Sie verfügten schon damals über eine Reiterei von 70000 Mann, die sie den Afghanen zur Verfügung stellten. Rañjit Singh, „der Löwe des Pañjab" genannt, warf sich zum König auf mit dem Sitz in Lahore (1800—1839) und verstand es, sich mit den Engländern zu vertragen. Nach manchen kriegerischen Aufständen, die seinem Tode folgten, mußten sie sich schließlich unter die englische Herrschaft beugen (1849). Die Akalıs bestanden zwar noch fort, ihr Regiment aber war zu Ende; sie erhielten sich nur noch als Wächter des Heiligtums von Amritsar, wo in dem „Goldenen Tempel" (darbar sahib) inmitten eines Teiches das „heilige Buch" liegt, über welchem unablässig ein Pfauenwedel bewegt wird. Das Heer des Khalsa ward den englisch-indischen Streitkräften zugeteilt.

Nun wieder ihrer Bestimmung zurückgegeben, der sie durch die kriegerische Machtstellung entfremdet waren, wandten sich viele der Ascese zu, und dies gab Anstoß zu Sektenbildungen. Udasıs oder Verzichtleistende nennen sich jene Puritaner, die den Granth des Govind verwerfen und ihren Lebensabend in Ehelosigkeit hinbringen, von denen die Nanakpotras, d. i. Söhne (Nachkommen) des Nanak, eine Unterabteilung bilden. Im Cölibate leben auch die Divane

Sādhs, die närrischen Heiligen, die wie die vorigen vom Granth des Govind nichts wissen wollen. Die Suthrēs oder die Reinen sind durch ihr Leben ein Hohn auf ihren Namen, während die Nirmalē Sādhs, die fleckenlosen Heiligen, klösterliche Einrichtungen haben, sich nach ihrer Art, so gut es geht, wissenschaftlich beschäftigen und dem Hinduismus sich annähern. Die große Mehrheit der Sikhs aber kümmert sich überhaupt nicht viel um die religiösen Überzeugungen, für die ihre Väter einst Gut und Blut geopfert hatten. Gewisse Übungen, an erster Stelle die Wallfahrt nach Amritsar, halten die Glieder der Sekte notdürftig genug zusammen.

§ 30. Rāmmohun Roy, Debendranāth Tagore und Keṣub Cunder Sen, drei Unitarier der Neuzeit.

Die Berührung mit der europäischen Kultur, der Impuls, den die geistig Höherstehenden in Indien von den christlichen Ideen empfingen, fing nun endlich auch an sich zu äußern, zwar nur in wenigen auserlesenen Denkern, die aber für sich allein viele Tausende aufwiegen.

Rāmmohun Roy, dessen Lebenswerk die Pflege und Verbreitung reiner Gotteserkenntnis war, entstammte einer Brahmanenfamilie in Bengalen, der die weltliche Berufstellung des Vaters Ansehen und Vermögen verschafft hatte. Seine Geburt fiel in das Jahr 1774. Schon frühzeitig regten sich in ihm Zweifel an seiner angestammten Religion, die eine der verschiedenen Kṛṣṇa-Formen war. Da der Vater dafür kein Verständnis hatte, ergriff der Sohn im Alter von 16 Jahren den Wanderstab und durchzog Indien und kam sogar nach Tibet. Später (1814), nachdem er unabhängig genug

war, ließ er sich in Kalkutta nieder. Hier führte er häufig Unterredungen über religiöse Gegenstände mit seinen englischen Bekannten. Er las viel aus der einheimischen und der jüdisch-christlichen religiösen Literatur, lernte eine Reihe von Sprachen, auch Hebräisch und Griechich, um das A. und N. T. im Urtext lesen zu können, und gab 1820 ein Buch u. d. T.: The Precepts of Jesus, the guide to peace and happiness heraus. Allmählich zog seine stille Wirksamkeit die Augen seiner Zeitgenossen auf sich. Einige gleichgesinnte Männer verbanden sich mit ihm, und aus den regelmäßigen wöchentlichen Zusammenkünften in seinem Hause zu Kalkutta ging nachmals der Brahma-Samaj, d. i. die Gemeinde der Brahma- oder Gottesgläubigen, hervor. Bei der religiösen Kontroverse mit seinen Landsleuten oder den fremdländischen Missionaren blieb indes Rammohun Roy nicht stehen. Er richtete Schulen ein, wo unentgeltlicher Unterricht erteilt wurde, und unterstützte bestehende Missionsschulen. Im Jahre 1830 eröffnete er zu Kalkutta ein Gebethaus, worin an jedem Mittwoch eine Versammlung abgehalten wurde. Der Brahma-Samaj trat hier zum erstenmal an die Öffentlichkeit. Noch im gleichen Jahre verließ Rammohun Roy Kalkutta und segelte nach England als der erste Brahmane, der übers Meer kam. Seinem Leben ward vor der Zeit ein Ziel gesteckt. Er starb am 27. September 1833 zu Bristol.

Das Lebenswerk dieses Mannes war aufzubauen, nicht zu zerstören. Für ihn enthielt der Veda in jenen Teilen, die er allein kannte, den letzten, die darum auch Veda-anta, Ende des Veda oder Vedanta heißen, den Glauben an einen Gott. Diesen Glauben suchte er in den anderen Religionen und fand ihn in den

Evangelien, im Korān. Der eine Gott auf der einen und die Unsterblichkeit der Seele auf der anderen Seite waren die beiden Pole seiner ganzen Tätigkeit. Er wurde nicht Christ und war doch auch kein Hindu mehr, als er starb.

Nach dem Tode seines Stifters hatte der Brahma-Samāj nicht wenig unter der Ungunst der Verhältnisse zu leiden. Erst Debendranāth Tagore, ein edler, die Wahrheit suchender Mann, der sich 1841 dem Brahma-Samāj anschloß und bald die Seele der Bewegung wurde, kann als der wahre Nachfolger Rāmmohun Roys betrachtet werden. Er führte (1843) den sogen. „Bund" ein, durch welchen sich jedes Mitglied verpflichtete, der Abgötterei zu entsagen, ein heiliges Leben zu führen und nur den einen Gott ohne einen zweiten zu verehren. Auch lag ihm viel daran, herauszubringen, wie es sich in Wirklichkeit mit der Heiligkeit und Unfehlbarkeit des ältesten Veda, des Rigveda verhielte. Er ließ daher einige junge Brahmanen diesen Veda in Benares studieren, und als diese nach ihrer Rückkehr nach Kalkutta ihm darüber Bericht erstatteten, verkündete der Brahma-Samāj, daß der Veda nicht als unfehlbar zu gelten habe (1850). In demselben Jahre stellte Debendranāth Tagore folgendes Glaubensbekenntnis auf: 1) Im Anfang war Brahma allein, nichts außer ihm, und dieses (Brahma) schuf alles. 2) Es ist ewig, erkennend, unendlich, gütig, frei, einfach, eines ohne ein zweites, alles durchdringend, alles bezwingend, allem anhaftend, alles wissend, alles vermögend, (alles) in sich fassend, (alles) füllend, unvergleichlich. 3) Durch die Verehrung dieses Einen wird das Glück im Jenseits und Diesseits (zu teil). 4) Es zu lieben und das Werk, das es liebt, zu vollbringen ist seine Verehrung. Auf

dieses Bekenntnis verpflichtete er die Seinen und zog sich darauf in die Einsamkeit zurück (1855). Als er nach drei Jahren wieder nach Kalkutta kam, fand er in dem jungen, feingebildeten Keṣub Cunder Sen einen Freund und Mitarbeiter. Vom Jahre 1861 an widmete der letztere sein Leben ausschließlich dem religiösen Reformwerk. Eine Reihe alter Bräuche wurde abgeschafft, und Debendranath Tagore ging mit dem Beispiel voran und legte selbst die Brahmanenschnur, das äußere Abzeichen der Zugehörigkeit zu dieser Kaste ab. Dieses Vorgehen erregte Anstoß bei den bisherigen Freunden desselben, und als Keṣub Cunder Sen, der von nichtbrahmanischer Herkunft war, vom Nichttragen der hl. Schnur die fernere Zugehörigkeit zum Brahma-Samaj abhängig machen wollte, widersetzte sich ein Teil, und so kam es (1865) zu einer Scheidung. Debendranāth Tagore stellte sich trotz seines bisherigen Verhaltens auf die Seite der konservativen Partei, und diese legte sich jetzt den Namen Ādi-Brahma-Samaj, d. i. ursprüngliche Gemeinde der Gottesgläubigen, bei. Keṣub Cunder Sen gründete daraufhin den Brahma-Samaj von Indien.

Der letztere entfaltete eine größere Tätigkeit als der erstere, und Keṣub Cunder Sen, der auch des Englischen vollkommen mächtig war, gewann sehr viele für seine Sache. Schulen wurden gegründet, Schriften verbreitet, für die Hebung der sozialen Stellung der Frauen gearbeitet usw. Die beiden Gemeinden wichen in Glaubenssachen kaum voneinander ab, nur in der Anwendung der Grundsätze auf die bestehenden Zustände trennten sich beide. Die eine wollte mit dem Brahmanentum in Frieden leben, und vermied alles, was die nationalen Gefühle verletzen konnte. Sie duldete darum die

Gebräuche, auch wenn sie mehr oder minder einen religiösen Charakter trugen, unter Berufung auf die Gewissensfreiheit. Die andere sah gerade in den Gebräuchen ein Haupthindernis für die Aufnahme der reinen Religion und mußte darum dem Brahmanentum entgegentreten.

Von den beiden Reformatoren hatte Keṣub Cunder Sen weit mehr als Debendranāth Tagore vom Geiste des Christentums sich angeeignet. Seine Ansichten über das Gebet sind die des Evangeliums, und ihnen entsprachen auch seine Übungen. Für die Mehrheit aus seiner Umgebung mochte davon freilich vieles unfaßbar sein. Wie er von Christus und dem Christentum dachte, hat er wiederholt ausgesprochen. Jene Vorträge gehören zu dem kostbarsten Erbe, das Keṣub Cunder Sen hinterlassen hat.

Ein mystisch-schwärmerischer Zug ist ihm bei all seinem Sinn für praktische Betätigung der Gottes- und Nächstenliebe geblieben. Er glaubte gleich Sokrates, sein Daimonion zu haben, er nannte es ādeśa, Anweisung, Befehl von oben. Auf diesen berief er sich zur Zeit und Unzeit, und als er damit auch den Widerspruch gegen die projektierte Ehe seiner Tochter mit dem Rājah von Kutch Behar, da beide Kontrahenten das im Brahma-Ehegesetz von 1872 vorgeschriebene Alter noch nicht erreicht hatten, besiegen wollte, kam es zu einer neuen Scheidung (1878). Die Unzufriedenen gründeten den Sadhāran-Brahma-Samaj, d. i. die allgemeine Gemeinde der Gottesgläubigen. Keṣub Cunder Sen stand von dieser Zeit an verlassen. Es waren ihm nur wenige Freunde geblieben, die ihm mit übertriebener Verehrung anhingen. Sein Trost war die Erkenntnis, daß alle Religionen geschichtliche Entwickelungsformen einer großen Wahrheit sind. Er starb am 8. Januar 1884.

Die Gemeinden der Gottesgläubigen vermehrten sich. Eine, der Ārya-Samaj, dessen Vorstand Dayananda ist, kehrte zum alten Dogma vom Veda als der göttlichen Offenbarung zurück. In der ganzen Bewegung laufen viele Richtungslinien durcheinander, wie dies schon durch den Zusammenschluß von heterogenen Elementen bedingt ist. Was die einen erstreben, verwerfen die andern. Die Männer der praktischen Reform und diejenigen, welche lediglich darauf ausgehen, alle Religionen Indiens im Glauben an einen Gott zu vereinigen, arbeiten nicht einig genug zusammen, als daß ein wirklicher Erfolg die redlichen Bemühungen krönen könnte. Und überall brechen doch wieder die alten Instinkte hervor: der Wunderglaube und die Vergöttlichung alles dessen, was vom Bekannten und Regelmäßigen abweicht, auch von Menschen, die wirklich oder bloß vermeintlich außerordentlicher Dinge kundig sind.

§ 31. **Schlußbetrachtungen.**

In keinem Lande der Erde hat die Religion, sei es in dieser sei es in jener Form, sich mit allem und jedem, mit dem alltäglichen Leben wie mit den großen und seltenen Unternehmungen des Menschengeistes dergestalt verschlungen, wie in Indien. Die Wegnahme eines Schlinggewächses könnte das Mauerwerk, das es umklammert, zu jähem Falle bringen, wenn nicht mit Vorsicht und schonender Hand dabei verfahren wird. So verlangt Indien die äußerste Schonung, wo und wie immer die Religion in Betracht kommt, und es ist schwerer zu sagen, wo dies nicht, als wo dies der Fall ist. Gerade das Volk in Indien, das unfähig ist, den Weisen die hohen Gedanken über Gott und Seele nach-

zudenken, und noch heute seinen religiösen Bedarf mit denselben Mitteln bestreitet, wie es die Väter getan, die mit einer Summe von religiösen Gewohnheiten auskamen, ohne über deren Sinn sich den Kopf zu zerbrechen, ist wie eine zarte Mimose. Wer es unsanft antastet, wer die Volksseele nicht zu achten weiß, hat zum voraus das Spiel verloren, kann niemals hoffen, Indien aus seiner religiösen Versunkenheit emporzuheben. Mancher Mißerfolg, über den sich christliche Missionare oft ungerecht beklagen, ist weit eher der mangelnden oder ungenügenden Vertrautheit mit der indischen Denkweise, die mit der unsrigen durchaus nicht zu harmonieren braucht, als einer unüberwindlichen Dummheit oder Bosheit jenes Volkes zuzuschreiben. Da aber in jedem Aberglauben eine Menge von Fäden zusammenlaufen, die zu entwirren und auf ihre Quelle zurückzuführen das erste Erfordernis ist, um sie zu verstehen und richtig auszulegen, so wird hier die Geduld auf eine harte Probe gestellt.

Schon das Volk, noch mehr natürlich der gebildete Inder, der sich mit der Milch des Vedânta nährt, verlangt nichts Unbilliges, wenn derjenige, der ihm ein Besseres bieten will, seinen bisherigen Glauben nicht ohne ernste Prüfung entwerten soll. Allerdings macht die Kenntnis der indischen Religionsgeschichte einschließlich der indischen Religionsliteratur nicht alles aus, noch wird der Sieg von ihr allein oder nur vorzugsweise von ihr abhängen. Sie ist indes vielleicht mehr eine Bedingung dafür, als Außenstehende meinen. Und überdies will niemand unverhört verurteilt werden, am wenigsten, wer, wie Indien, sich bewußt ist, in allen Höhen und Tiefen, zu denen überhaupt noch die Religion hinan- oder hinabsteigen kann, Erfahrungen oft recht schlimmer

Art gemacht zu haben. Da der religiöse Glaube, sowie er aufhört, ein unbestimmtes Empfinden zu sein, und zur Klarheit wird, die wie ein ruhiger See von den Dingen auf seinem Grunde ein deutliches Bild gewährt, jeder Widerlegung Trotz bietet, so haben wir keine Ursache, das Scheitern so vieler Versuche, die gebildeten Inder eines Besseren zu belehren, der Stärke ihrer Sache, oder umgekehrt, wenn das Gelingen sie krönte, der Schwäche derselben zuzuschreiben. Der Glaube an das Karman, die Tat, die sich ausreifen muß in den folgenden Existenzen, ein Glaube, aus dem man in Indien die faktische Ungleichheit auf Erden ebenso erklärt, wie man für sie bei uns in der künftigen Vergeltung eine Lösung sucht, ist unmöglich durch Gründe niederzukämpfen, und wenn dies selbst möglich wäre, würde doch dabei der Hindu sich noch nicht zu einem Christen umgebildet haben. An erster Stelle wird vielmehr über die religiöse Zukunft Indiens der moralische Einfluß entscheiden, den die fremden Gebieter auf ihre indische Umgebung ausüben, und es sei darum hier an die Kräftigung erinnert, die der Rechtssinn durch die englische Rechtsprechung und das sittliche Gefühl durch das Verbot der sehr häufigen (weiblichen) Kindsmorde und der Witwenverbrennung erfahren haben. Rückfälle in die alten Unsitten, die immer noch vorkommen, scheinen eher die Wohltat der neuen Ordnung der Dinge als das Gegenteil zu beweisen. Der Geist des Fortschrittes, der einmal ins Land eingezogen ist, wird mehr als alles andere seiner Religion zugute kommen und das Wort bewahrheiten, in das ein ungenannter Denker der Vorzeit seine Wünsche und Hoffnungen gekleidet hat: Aus dem Dunkel führe mich zum Lichte!

Namen- und Sachregister.

Sammlung Göschen Je in elegantem Leinwandband 80 Pf.

G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, Leipzig.

Mythologie, Deutsche, von Dr. Friedrich Kauffmann, Professor an der Universität Kiel. Nr. 15.
— siehe auch: Götter- u. Heldensage. — Heldensage.

Nautik. Kurzer Abriß des täglich an Bord von Handelsschiffen angewandten Teils der Schiffahrtskunde. Von Dr. Franz Schulze, Direktor der Navigations-Schule zu Lübeck. Mit 56 Abbildungen. Nr. 84.

Nibelunge, Der, N. t in Auswahl und Mittelhochdeutsche Grammatik mit kurzem Wörterbuch von Dr. W. Golther, Professor an der Universität Rostock. Nr 1.
— — siehe auch: Leben, Deutsches, im 12. Jahrhundert.

Nutzpflanzen von Prof. Dr. J. Behrens, Vorst. d. Großh. landwirtschaftlichen Versuchsanstalt Augustenberg. Mit 53 Figuren. Nr. 123.

Pädagogik im Grundriß von Professor Dr. W. Rein, Direktor des Pädagogischen Seminars an der Universität Jena. Nr. 12.
— **Geschichte der,** von Oberlehrer Dr. H. Weimer in Wiesbaden. Nr. 145.

Paläontologie v. Dr. Rud Hoernes, Prof an der Universität Graz. Mit 87 Abbildungen. Nr. 95.

Perspektive nebst einem Anhang üb. Schattenkonstruktion und Parallelperspektive von Architekt Hans Freyberger, Fachlehrer an der Kunstgewerbeschule in Magdeburg. Mit 88 Abbildungen. Nr. 57.

Petrographie von Dr. W. Bruhns, Prof. a. d. Universität Straßburg i. E. Mit vielen Abbild. Nr. 173.

Pflanze, Die, ihr Bau und ihr Leben von Oberlehrer Dr. E. Dennert. Mit 96 Abbildungen. Nr. 44.

Pflanzenbiologie von Dr. W. Migula, Prof. a. d. Techn Hochschule Karlsruhe. Mit 50 Abbild. Nr. 127.

Pflanzen-Morphologie, -Anatomie und -Physiologie von Dr. W. Migula, Professor an der Techn. Hochschule Karlsruhe. Mit 50 Abbildungen. Nr. 141.

Pflanzenreich, Das. Einteilung des gesamten Pflanzenreichs mit den wichtigsten und bekanntesten Arten von Dr. F. Reinecke in Breslau und Dr. W. Migula, Professor an der Techn. Hochschule Karlsruhe. Mit 50 Figuren. Nr. 122.

Pflanzenwelt, Die, der Gewässer von Dr. W. Migula, Prof. an der Techn. Hochschule Karlsruhe. Mit 50 Abbildungen. Nr. 158.

Philosophie, Einführung in die. Psychologie und Logik zur Einführ. in die Philosophie von Dr. Th. Elsenhans. Mit 13 Fig. Nr. 14.

Photographie. Von Prof H. Keßler, Fachlehrer an der k. k. Graphischen Lehr- und Versuchsanstalt in Wien Mit 4 Tafeln und 52 Abbild. Nr. 94.

Physik, Theoretische, I. Teil: Mechanik und Akustik. Von Dr. Gustav Jäger, Professor an der Universität Wien. Mit 19 Abbild. Nr. 76.
— — II. Teil: Licht und Wärme. Von Dr. Gustav Jäger, Professor an der Universität Wien. Mit 47 Abbild. Nr. 77.
— — III. Teil: Elektrizität und Magnetismus. Von Dr. Gustav Jäger, Prof. an der Universität Wien. Mit 33 Abbild. Nr. 78.

Physikalische Formelsammlung von G. Mahler, Professor am Gymnasium in Ulm. Nr. 136.

Plastik, Die, des Abendlandes von Dr. Hans Stegmann, Konservator am German. Nationalmuseum zu Nürnberg. Mit 23 Tafeln. Nr. 116.

Poetik, Deutsche, von Dr. K. Borinski, Dozent an der Universität München. Nr. 40.

Posamentiererei. Textil-Industrie II: Weberei, Wirkerei, Posamentiererei, Spitzen- und Gardinenfabrikation und Filzfabrikation von Professor Max Gürtler, Direktor der Königl. Techn. Zentralstelle für Textil-Ind. zu Berlin. Mit 27 Fig. Nr. 185.

Psychologie und Logik zur Einführ. in die Philosophie von Dr. Th. Elsenhans. Mit 13 Fig. Nr. 14.

Sammlung Göschen Je in elegantem Leinwandband 80 Pf.

G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, Leipzig.

Psychophysik, Grundriß der, von Dr. G. F. Lipps in Leipzig. Mit 3 Figuren. Nr. 98.

Rechnen, Kaufmännisches, von Richard Just, Oberlehrer an der Öffentlichen Handelslehranstalt der Dresdener Kaufmannschaft. I. II. III. Nr. 139. 140. 187.

Redelehre, Deutsche, v. Hans Probst, Gymnasiallehrer in München. Mit einer Tafel. Nr. 61.

Religionsgeschichte, Indische, von Professor Dr. Edmund Hardy in Bonn. Nr. 83.

— — siehe auch Buddha.

Russisch-Deutsches Gesprächsbuch von Dr. Erich Berneker, Professor an der Universität Prag. Nr. 68.

Russisches Lesebuch mit Glossar von Dr. Erich Berneker, Professor an der Universität Prag. Nr. 67.

— — siehe auch Grammatik.

Sachs, Hans, u. Johann Fischart, nebst einem Anhang: Brant und Hutten. Ausgewählt und erläutert von Prof. Dr. Julius Sahr. Nr. 24.

Schmarotzer u. Schmarotzertum in der Tierwelt. Erste Einführung in die tierische Schmarotzerkunde v. Dr Franz v. Wagner, a. o. Prof. a. d. Univers. Gießen. Mit 67 Abbildungen. Nr. 151.

Schulpraxis. Methodik der Volksschule von Dr. R. Seyfert, Schuldir. in Ölsnitz i. V. Nr. 50.

Simplicius Simplicissimus von Hans Jakob Christoffel v. Grimmelshausen. In Auswahl herausgegeb. von Professor Dr. F. Bobertag, Dozent an der Universität Breslau. Nr. 138.

Sociologie von Prof. Dr. Thomas Achelis in Bremen. Nr. 101.

Spitzenfabrikation. Textil-Industrie II: Weberei, Wirkerei, Posamentiererei, Spitzen- und Gardinenfabrikation und Filzfabrikation von Professor Max Gürtler, Direktor der Königl. Technischen Zentralstelle für Textil-Industrie zu Berlin. Mit 27 Figuren. Nr. 185.

Sprachdenkmäler, Gotische, mit Grammatik, Übersetzung und Erläuterungen v. Dr. Herm. Jantzen in Breslau. Nr. 79.

Sprachwissenschaft, Indogermanische, von Dr. R. Meringer, Prof. an der Universität Graz. Mit einer Tafel. Nr. 59.

— **Romanische,** von Dr. Adolf Zauner, k. k. Realschulprofessor in Wien. Nr. 128.

Stammeskunde, Deutsche, von Dr. Rudolf Much, Privatdozent an d. Universität Wien. Mit 2 Karten und 2 Tafeln. Nr. 126.

Statik, I. Teil: Die Grundlehren der Statik starrer Körper von W. Hauber, diplom. Ingenieur. Mit 82 Fig. Nr. 178.

— — II. Teil: Angewandte Statik. Mit zahlreichen Figuren. Nr. 179.

Stenographie. Lehrbuch der Vereinfachten Deutschen Stenographie (Einigungssystem Stolze-Schrey) nebst Schlüssel, Lesestücken und einem Anhang von Dr. Amsel, Oberlehrer des Kadettenhauses in Oranienstein. Nr. 86.

Stereometrie von Dr. R. Glaser in Stuttgart. Mit 44 Figuren. Nr. 97.

Stilkunde von Karl Otto Hartmann, Gewerbeschulvorstand in Lahr. Mit 7 Vollbildern und 195 Text-Illustrationen. Nr. 80.

Technologie, Allgemeine chemische, von Dr. Gust. Rauter in Charlottenburg. Nr. 113.

Telegraphie, Die elektrische, von Dr. Ludwig Rellstab. Mit 19 Fig. Nr. 172.

Textil-Industrie II: Weberei, Wirkerei, Posamentiererei, Spitzen- und Gardinenfabrikation und Filzfabrikation von Prof. Max Gürtler, Dir. der Königlichen Techn. Zentralstelle für Textil-Industrie zu Berlin. Mit 27 Fig. Nr. 185.

Tierbiologie I: Entstehung und Weiterbildung der Tierwelt, Beziehungen zur organischen Natur von Dr. Heinrich Simroth, Professor an der Universität Leipzig. Mit 33 Abbildungen. Nr. 131.
— II: Beziehungen der Tiere zur organischen Natur von Dr. Heinrich Simroth, Prof. an der Universität Leipzig Mit 35 Abbild. Nr. 132.
Tierkunde v. Dr. Franz v. Wagner, Professor an der Universität Gießen. Mit 78 Abbildungen. Nr. 60.
Trigonometrie, Ebene und sphärische, von Dr. Gerh. Hessenberg in Charlottenburg. Mit 69 Figuren. Nr. 99.
Unterrichtswesen, Das öffentliche, Deutschlands i. d. Gegenwart von Dr. Paul Stötzner, Gymnasialoberlehrer in Zwickau. Nr. 130.
Urgeschichte der Menschheit v. Dr. Moritz Hoernes, Prof. an der Univ. Wien. Mit 48 Abbild. Nr. 42.
Versicherungsmathematik von Dr. Alfred Loewy, Prof. an der Univ. Freiburg i. B. Nr. 180.
Völkerkunde von Dr. Michael Haberlandt, Privatdozent an der Univers. Wien. Mit 56 Abbild. Nr. 73.
Volkslied, Das deutsche, ausgewählt und erläutert von Professor Dr. Jul. Sahr. Nr. 25.
Volkswirtschaftslehre v. Dr. Carl Johs. Fuchs, Professor an der Universität Freiburg i. B. Nr. 133.
Volkswirtschaftspolitik von Geh. Regierungsrat Dr. R. van der Borght, vortr. Rat im Reichsamt des Innern in Berlin. Nr. 177.
Waltharilied, Das, im Versmaße der Urschrift übersetzt und erläutert von Professor Dr. H. Althof, Oberlehrer a. Realgymnasium i. Weimar. Nr. 46.
Walther von der Vogelweide mit Auswahl aus Minnesang u. Spruchdichtung. Mit Anmerkungen und einem Wörterbuch von Otto Güntter, Prof. a d. Oberrealschule und a. d. Techn. Hochsch. in Stuttgart. Nr. 23.
Wärme. Theoretische Physik II. Teil: Licht und Wärme. Von Dr. Gustav Jäger, Professor an der Universität Wien. Mit 47 Abbild. Nr. 77.
Weberei. Textil-Industrie II: Weberei, Wirkerei, Posamentiererei, Spitzen- und Gardinenfabrikation und Filzfabrikation von Professor Max Gürtler, Direktor der Königl. Techn. Zentralstelle für Textil-Industrie zu Berlin. Mit 27 Figuren. Nr. 185.
Wechselkunde von Dr. Georg Funk in Mannheim. Mit vielen Formularen. Nr. 103.
Wirkerei. Textil-Industrie II: Weberei, Wirkerei, Posamentiererei, Spitzen- und Gardinenfabrikation und Filzfabrikation von Professor Max Gürtler, Direktor der Königl. Technischen Zentralstelle für Textil-Industrie zu Berlin. Mit 27 Fig. Nr. 185.
Wolfram von Eschenbach. Hartmann v. Aue, Wolfram v. Eschenbach und Gottfried von Straßburg. Auswahl aus dem höf. Epos mit Anmerkungen und Wörterbuch von Dr K. Marold, Professor am Kgl. Friedrichskollegium zu Königsberg i. Pr. Nr. 22.
Wörterbuch, Deutsches, von Dr. Ferdinand Detter, Professor an der Universität Prag. Nr. 64.
Württemberg. Landeskunde des Königreichs Württemberg von Dr. Kurt Hassert, Professor der Geographie an der Handelshochschule in Köln. Mit 16 Vollbildern und 1 Karte. Nr. 157.
Zeichenschule von Prof. K. Kimmich in Ulm. Mit 17 Tafeln in Ton-, Farben- und Golddruck u. 135 Voll- und Textbildern. Nr. 39.
Zeichnen, Geometrisches, von H. Becker, Architekt und Lehrer an der Baugewerkschule in Magdeburg, neubearbeit. von Prof. J. Vonderlinn, diplom. und staatl. gepr. Ingenieur in Breslau. Mit 290 Fig. und 23 Tafeln im Text. Nr. 58.

Gös

Samml
ganzen
Un

Bd. 1:
Ober
an de

Bd. 2:
den
Hand
Leipz

Bd. 3:
von
Scho

Bd. 4:
von
S. S.

Di

Meth

Unter
Fische
Adalb.
A. v.

Zwei

Spamersche Buchdruckerei in Leipzig.

